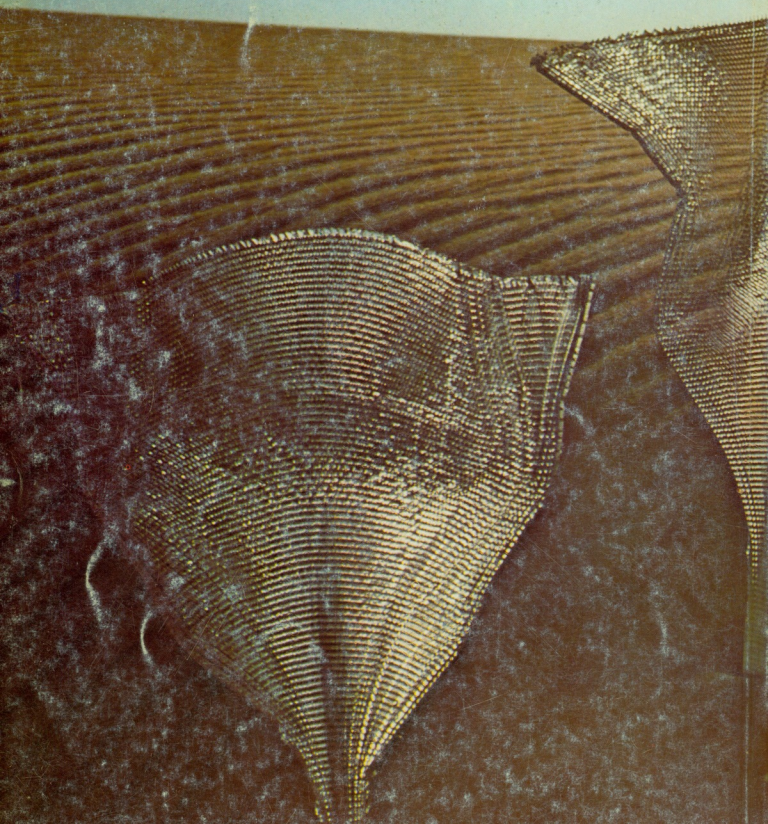
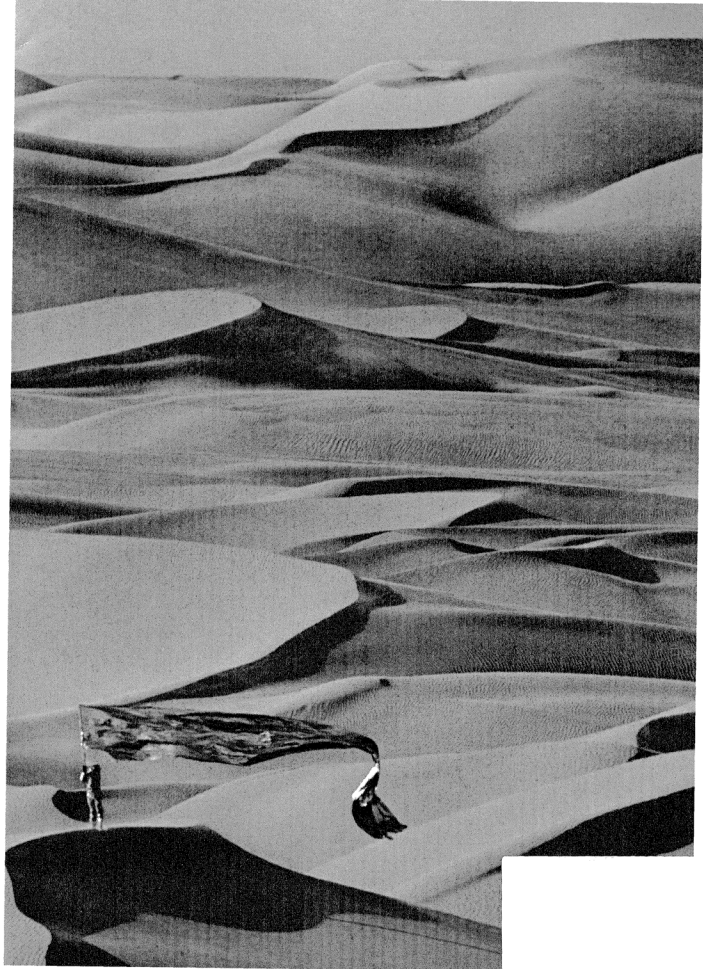


۳۱

فکر و فن





# FIKRUN WA FANN



Herausgeber: Albert Theile

يصدرها ألبرت تايل

٦٩ نعيم عطيه ، العين العاشقة  
أجيال الفن التصويري الحديث في مصر  
Naim Atiyya, Das sehende Auge, Generationen  
der modernen Malerei in Ägypten

٢ بابر يوهانسن ، «التقديم» و «الحديث» في النظرية  
الازدواجية  
Baber Johansen, Tradition und Moderne in der  
Dualismus-Theorie

٧٨ فن النحت الألماني المعاصر ، جنتر هيده ، نوربرت كريكه ،  
هنز ناجل ، ماتشيسكي دينجنوف ، رينر كريستر ، هذه  
بيل ، بول ديركس ، مارينه لوديكة  
Heutige deutsche Plastik, Günter Haese,  
Norbert Kricke, Hans Nagel, Matschinsky-  
Denninghof, R. Kriester, Hede Bühl, Paul Dierkes  
Marianne Lüdicke

٢٠ فالتر دوستال ، تطور حياة البدو في الجزيرة العربية في ضوء  
المادة الأثرية  
Walter Dostal, Die Entwicklung des Beduinen-  
Lebens in Arabien im Licht des archäologischen  
Materials

٨٦ قلاتس من وسط آسيا وفارس يمتحن علم الشعوب ببرلين  
Mützen aus Zentralasien und Persien im  
Berliner Museum für Völkerkunde

٤٤ ناجي نجيب ، الرحلة الى الشرق والرحلة الى الغرب  
Nagi Naguib, Die Reise nach dem Osten und  
die Reise nach dem Westen

٨٨ اراس اورن ، قصائد من «الماتيا ، خرافة تركية»  
Aras Ören, Gedichte aus «Deutschland,  
ein türkisches Märchen»

٦٦ جميل عطيه ابراهيم ، العين مرآة الجسد ،  
قصة قصيرة

٨٩ مراجعات الكتب  
Buchbesprechungen

Gamil Atiyya Ibrahim, Das Auge, Spiegel der  
Seele, Erzählung

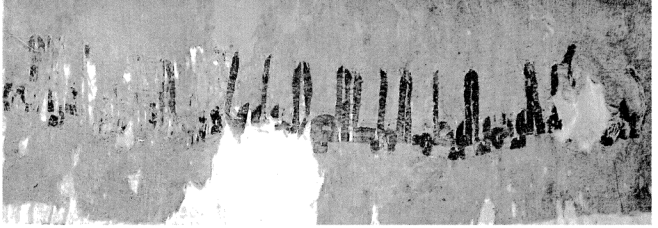
صور الغلاف الخارجية والداخلية مأخوذة عن كتاب هينز ماك «رحلات استكشافية في حدائق صناعية» «Expedition in künstlichen Gärten» ، وصور الكتاب من عمل  
توماس هوبكر ، ونصوصه من وضع أكسل هيك وهينز ماك وديتر هونيش . (مجلة شترن ، دار نشر جرونر ووار ، هامبورج ١٩٧٨)

يقدم الناشر ودار النشر شكرهما لكل من ساعهم بمعونه في إعداد هذا العدد .

إدارة التحرير :  
Adresse der Redaktion: Albert Theile,  
CH 3027 Berne, Postfach 83, Switzerland  
دار النشر :  
F. Bruckmann Verlag, D-8 München 20,  
Postfach 27, Bundesrepublik Deutschland

تظهر مجلة «فكر ون» العربية مؤقفاً مرتين في السنة .  
الاشتراك : ١٢ مارك ألماني ، - النسخة الواحدة : ٦ مارك ألماني ؛  
تمن الاشتراك للطلبة : ٧ مارك ألماني .  
تقدم طلبات الاشتراك الى دار النشر .

الطباعة :  
F. Bruckmann KG, Graphische Kunstanstalten, München  
Rheingold-Druckerei, Mainz  
صف الحروف :  
حقوق النشر : ألبرت تايل ، برن ، سويسرا ، و ف . بروكلمان ، ميونخ .  
٥ ١١



نسج ، يعود في الأرجح إلى العصر الفاطمي ، مصر

بابر يوهانسن

## «التقديم» و «الحديث» في النظرية الازدواجية

Tradition والحداثة Moderne كمفهومين متعارضين متضادين يقوم في الواقع على إحلال مفهوم « التراث » (أو « الموروث ») محل مفهوم « التاريخ » ، وهذا يعني كما سنوضح بعد أن يلعب مفهوم « الموروث » في مجال العلوم الاجتماعية الأوروبية دورا مماثلا للدور الذي حاول أن يؤديه نظام الحماية الفرنسية في مجال السياسة .

ويبدو لي من الضروري - خصوصا إذا تعلق الأمر بقضية الحوار بين الحضارات - أن نعرف مفهوم « التراث » (أو « الموروث ») ونحدد عند أطراف عملية الحوار وأن نبين علاقة هذا المفهوم بالتاريخ .

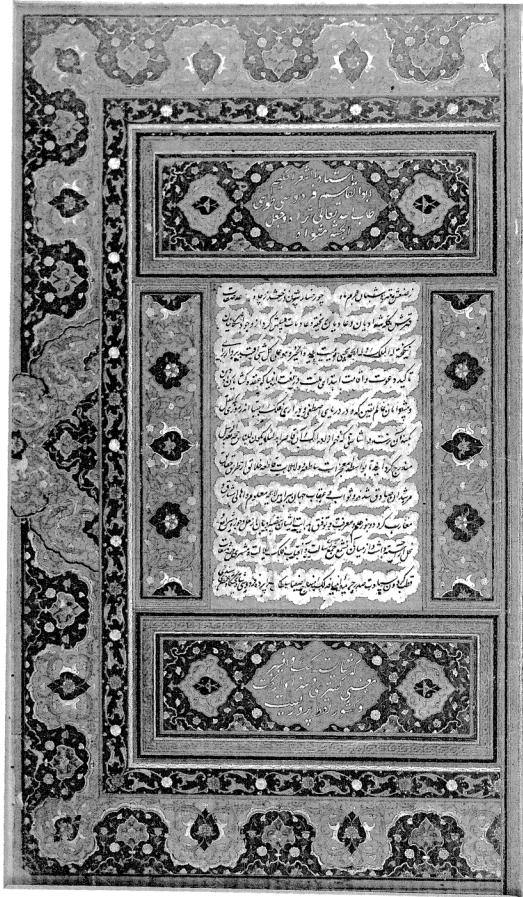
لذلك أبدأ بعرض موجز لتاريخ مفهوم « التراث » (أو « الموروث ») في القرن التاسع عشر . اكتسب مفهوم « الموروث » Tradition والاتصال بالماضي (أو « الاستمرار ») Kontinuität بمعنى موقف الذات التاريخية وعلاقته بهذا التاريخ ، اكتسب في أوروبا أهمية كبرى في مجالي التاريخ والفلسفة بعد الثورة الفرنسية ، أي

تتفق العلوم الاجتماعية الغربية التي تهتم بدراسة المجتمعات الشرقية على وصف هذه المجتمعات بالازدواجية ، وينطبق هذا بوجه خاص على علوم الاقتصاد والاجتماع والجغرافيا ، كما امتد هذا المنحنى أخيرا إلى علم التاريخ الذي تمتع طويلا بمناخ تحمي من هذه المصطلحات . والمقصود بتعبير الازدواجية هو التفاوت بين القطاع التقليدي والقطاع الحديث في المجتمعات الشرقية .

تردد توجيه النقد إلى قصور مفهوم « الحداثة » و « الحديث » في هذا التصور الازدواجي ، وليس في نيتي تكرار هذا النقد ، ولا اعترم كذلك المشاركة في ذلك الاتجاه الرعبي الذي دأب على أن بغض الطرف عن العوامل الاقتصادية وأن يقلل من أهمية الفروق الجسمية في الدخل وفي أنواع النشاط الاجتماعي والعقلي والنفسي بين قطاعات المجتمع المستعمر ، ثم يخرج علينا معلنا « حداثة الموروث » أو « القديم » .

إن هدفي هو أن أوضح - عن طريق نموذج المغرب - كيف أن استخدام مفهومي « التراث » (أو « الموروث »)





التاريخي، (على الرغم من عجز جميع الفلسفات التي ذهبت هذا المذهب عن إبراز هذه الذات في صورة محسوسة). ويعبر هذا المفهوم عن الأمل في أن تأخذ هذه الذات التاريخية على عاتقها قيادة الجنس البشري وفقا لهذه المعرفة الشاملة من أجل صالح البشرية على مختلف المستويات. المسؤولية الملقاة على هذه الذات هي إذن أن تصوغ «تاريخ العالم» وأن تدفع به في مجراه الحقيقي، وتضمن تقدم الجنس البشري في إطار هذا التاريخ.

ليس مفهوم التراث بهذا المعنى حقيقة أو موضوعا مفردا ولا هو شكل ما غير مثاله من الأشكال وبغض النظر عن ارتباطه بغيره من الأشكال، فالذي يقصد به دائما هو عملية استيعاب الذات التاريخية لأشكال الاجتماع والممارسة الماضية وامتلاكها ناصية هذه الأشكال وأثر هذه الأشكال وفاعليتها في الحاضر، وليس معناه بحال من الأحوال إخضاع الحاضر للماضي.

وعندما تعقد الذات أو الشخصية التاريخية بينها وبين أشكال الاجتماع والممارسة الماضية علاقة استيعاب خلاقة، وحين تعيد النظر في هذه الأشكال وتتناولها بالصياغة، فإننا نستطيع فقط في هذه الحالة - كما ذهبت البرجوازية الصاعدة - فهم «التراث» (أو «الموروث») بوصفه وسيلة تأمين الهوية التاريخية وتأسيس أشكال الممارسة الحاضرة. «الموروث» (أو «التراث») الذي تسعى البرجوازية الأوروبية إلى الحفاظ عليه هو - بتعبير أنطباع سان سيمون Saint Simon - «تراث التقدم». ولكن تحول البرجوازية ذاتها سرعان ما يجهض هذا التراث ويجرده من مضمونه. ونرى صدى ذلك بالفعل عند هيجل وأوجست كونت، فليس بوسعهما التمسك

بعد انهيار النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي السابق. ونحن نرى منذ البداية مفهومين متضادين «للتراث» (أو «الموروث») يقفان وجها لوجه: المفهوم الأول هو مفهوم المحافظة على التقاليد والأصول الذي حملت لواءه الأرستقراطية الفرنسية، وهو مفهوم يؤكد أهمية الأشكال والبنى الاجتماعية الموروثة، ويعلي من شأن هذه الأشكال والبنى ويرفع رايثها في وجه التحولات التاريخية الواقعة. والأرستقراطية حين تذكر بهذه الأشكال الماضية المنقرضة وتخلع عليها وحدها صفة الشرعية، تسعى في الواقع إلى بعثها من جديد.

أما المفهوم الثاني «للتراث» (أو «الموروث») فهو مفهوم البرجوازية الصاعدة ولا يستهدف هذا المفهوم القضاء على الهوية الفاصلة بين نظام ما قبل الثورة ونظام ما بعد الثورة أو طمس معالم الخلاف الجذري بينهما، كما لا يدعي اطراد حركة التاريخ بانتظام وثبات دون تغيير جوهري، وإنما يسعى إلى دعم نظام ما بعد الثورة باعتباره الوريث الشرعي للثورة، ويضم هذا المفهوم تاريخ نشأة القوى الثورية، وعلاقة هذه القوى بالطبقات المعادية لها وعلاقتها بالقوى الاجتماعية الأخرى، ويشمل بالتالي جميع أشكال التعبير الأدبية والسياسية والعلمية التي حملت بذور الثورة ومهدت لها، ومن خلال هذه الأعمال الثورية تنتبج البرجوازية من هويتها الذاتية وتؤكددها.

كانت وظيفة «الموروث» في الفترة التي كانت البرجوازية فيها على ثقة من قدرتها على الوفاء بتطلعات ومضمون هذا «الموروث» هي الربط بين مرحلة التغيير الثوري ومرحلة التطور والتقدم التالية، فال«موروث» هنا هو السند الشرعي الذي تستند عليه البرجوازية في ممارستها العملية. إن «الموروث» بهذا هو السند الشرعي للذات التاريخية hist. Subjekt فمن خلاله نتعرف على تاريخها الماضي

الحالي وتستوعب هذا التاريخ<sup>١</sup>. يفترض مفهوم «التراث» (أو «الموروث») هذا وجود ذات أو شخصية تاريخية بوسعها التعرف على مجمل وضعها

<sup>١</sup> يقصد بالذات التاريخية مفهوم Le Sujet Historique كما استخدمه لأول مرة هيجل في محاضراته عن فلسفة التاريخ وكما طور فيما بعد، ويعبر اصطلاح الذات التاريخية بهذا المعنى عن فكرة تطور الإنسانية وانتقالها من مرحلة متقدمة إلى أخرى أكثر تقدما بفصل ما تمارسه من أعمال وما تؤديه من نشاطات.

بهذا « التراث » دون إنقاص، وإنما يتمسكان به على حساب محتواه، فهما يتأديان بالتقدم وبعثان في نفس الوقت نهاية مرحلة التقدم التاريخي القائم على صراع الأضداد.

خضع الوعي العلمي للبرجوازية لعوامل حاسمة بدأت في تشكيله منذ ذلك الحين: أهمها صعود الطبقة العاملة (البروليتاريا)، وانتفاضات عامي ١٨٣٠ و ١٨٤٨، وأخيرا وليس آخرا مقاومة الشعوب المستعمرة لهؤلاء الذين نصبوا أنفسهم أوصياء على تقدم النوع البشري. وصاحب إخفاق أساليب الممارسة البرجوازية في تحقيق تقدم التاريخ العالمي وتقدم النوع الإنساني، اضمحلال الثقة في وجود الحاضر وعلاقتها بطبيعة الممارسة في الماضي، وكيف أن أهداف الحاضر تحدد موقف الذات التاريخية من عناصر الماضي ومضامينه التي تكتسبها موروثا للحاضر، هذا والعودة إلى الموروث تؤمن للذات التاريخية في ممارستها عدم الانطلاق من فراغ ومواصلة البناء على أساس. وبهذا يكتب « الموروث » صفة الأداة والمقياس لمراقبة اتجاه الممارسة الحاضرة. ولكن مفهوم التساوي بين حقبة التاريخ يفصم عرى الصلة بين هذه الحقبة وبالتالي يقطع الصلة بين الماضي والحاضر، ويقضي على مفهوم « الموروث » هذا. ومع إسقاط معيار « الممارسة » والتطبيق تسقط بالضرورة فكرة التقدم في العملية التاريخية.

وتجد ليوبولد فون رانكه Ranke في ألمانيا وهيوليت تين Taine في فرنسا، وهما أبرز ممثلي هذا المذهب التاريخي وأبعدهما أثرا، - على ما بينهما من فروق جوهرية - يتفقان في تحديد المعايير والمفاهيم الرئيسية لهذه النظرية التاريخية الجديدة: فهما ينكران فكرة تقدم الجنس البشري على مر التاريخ، ويتنبهان إلى القول بنوع من النسبية التاريخية التي لا يستطيعان توضيح كيف يتكون على أساسها تاريخ العالم أو يمكن فهمه. وفي إطار هذه النظرية التاريخية انفصلت الممارسة العملية عن المعرفة

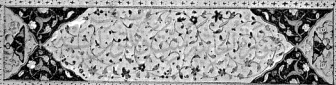
وانفصمت عرى الصلة بين « الموروث » و « التاريخ » . منذ ذلك الحين أوكلت قضية « الموروث » إلى العلوم الاجتماعية التي اقتضت أثر هذه النسبية التاريخية. إن « الموروث » في نظر ماكس فيبر M. Weber في ألمانيا ودوركهيم Durkheim ولبني برول Lévy-Bruhl في فرنسا هو التاريخ الذي أصعب بالتوقف والهدوء. هو الشكل المتكرر بلا اختيار أو إرادة، هو الضد المقابل للعقلانية. وهم في مؤلفاتهم يبنون أو يصطنعون مجتمعات يمثل « الموروث » فيها الشكل الوحيد الممكن للتنظيم والسلطة. وبهذا يصبح « الموروث » في نفس الوقت تاريخ هذه المجتمعات الوحيد وذاتها التاريخية. ومن الواضح أن العلاقة التاريخية بين المجتمعات التقليدية وبين أصولها ذات أو شخصية تاريخية، وفي قدرة البرجوازية على التعرف على مجمل موقفها التاريخي والاجتماعي وتقييم هذا الموقف. وكان من أثر ذلك أن تراجع علم التاريخ عن هذا « التراث » الذي يطالب بتخاذ موقف تاريخي وإصدار الأحكام التاريخية. وبدلا من التراث القائم بالتقييم والحكم انطلقت الدعوة إلى الموضوعية الصارمة إزاء الواقعة التاريخية المفردة.

وتعلق مؤرخة الأدب الألمانية هلجيه ميليتز على هذا التحول فتقول: « أخذت الأبحاث التاريخية والأدبية منذ ذلك الحين تتبعد شيئا فشيئا عن قضايا العصر الملحة وبدأت تغض الطرف عن مغزى البحث العلمي بالنسبة للإنسان كذات تاريخية. أصبح المطلب الواجب أن تكون العلاقة بالماضي علاقة موضوعية وأسقطت وجهة الباحث المذهبية من الاعتبار. وخضع « الموروث » (أو الماثور) للزعة التاريخية<sup>٢</sup> فحسب. وكانت نتيجة هذا أن سلبت

٢ المقصود بالزعة التاريخية Historisierung هو إدعاء الجهاد المطلق وإدعاء القدرة على تجاهل الحاضر عند النظر إلى الماضي وأن غاية الانشغال بالتاريخ هي التاريخ لذاته، ونتيجة ذلك أن ينظر إلى التاريخ كمجموعة من الحوادث والحقب متسلسلة متساوية.

تَوَسَّوْا فَنَسْرُلُوهُمْ ۖ وَرَعَايَهِ أَنْ هَؤُلَاءِ فُتُوْرُ مَحْمُودُونَ ۖ فَاسْتَبْعَادَ  
 لَيْلَى الْكَرْمُ مَسْعُورُونَ ۖ وَأَتَى الْبَحْرَ هَوَا أَنْ هَرَجَهُ مَعْرُوفُونَ ۖ كَرَمُوا  
 مِنْ حَيَاتٍ وَعُيُونٍ وَزُرُوعٍ وَمَقَارِكٍ ۖ وَنَعْمَ كَانُوا فِيهَا  
 فَكِهِينَ ۖ كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا قَوْمًا آخَرِينَ ۖ فَهَاجَتِ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ  
 وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ ۖ وَلَقَدْ أَخَذْنَا مِنَ ابْنِ إِسْرَءِيلَ مِنَ الْعَذَابِ  
 الْمُهِينَ ۖ مِنْ فِتْنَةٍ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا مِنَ الْمُسْرِفِينَ ۖ وَلَقَدْ أَخَذْنَا مِنْهُ  
 عَلَى عِلَى الْعَالَمِينَ ۖ وَأَتَيْنَاهُ مِنْ آيَاتِنَا مَا فِيهِ بَلَاءٌ مُبِينٌ ۖ أَنْ  
 هَؤُلَاءِ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا الْإِنْسَانُ الْأُولَى وَمَا نَحْنُ بِمُنْشَرِينَ ۖ قَالُوا  
 يَا أَبَانَا إِنَّ كُنْهَ صَادِقِينَ ۖ أَفَمَنْ خَلَقْنَا مِنْ نُوحٍ وَالذِّينَ مِنْ قَبْلِهِمْ  
 أَهْلَكْنَاهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ ۖ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ  
 وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا عَيْنِينَ ۖ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا نَاحِي ۖ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ  
 أَنْ يَوْمَ الْقَضَاءِ مِقَاتُهُمْ أَجْمَعِينَ ۖ يَوْمَ لَا يُعْنَى مَوْلَى عَنْ مَوْلَى شَيْئًا

وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ۚ الْأَمْرُ لِلَّهِ ۚ إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ۚ إِنَّ شَرَّ  
 الرُّؤْمِ طَعَالَا ۚ الْآخِرُ كَالْأَوَّلِ ۚ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ كَغَلْيِ الْحَمِيمِ ۚ خُذُوا  
 فَتَحْنَلُوهُ إِلَى سَوَاءِ الْحَجَرِ ۚ تَصْبُوا تَوْفَى رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ ۚ ذُقْ  
 إِنَّكَ الْغَرِيرُ الْكَبِيرُ ۚ إِنَّ هَذَا مَا كُنْتُمْ تَشْتَرُونَ ۚ إِنَّ الْمُنِفِينَ  
 فِي مَقَامِ الْمِيمِ ۚ فِي خَبَابٍ وَعُيُونٍ ۚ يَلْبِسُونَ مِنْ سُدُورٍ وَمُتَدِفٍ  
 مُتَقَابِلِينَ ۚ كَذَلِكَ وَرَوْنَاهُمْ بِحُجُورٍ عَيْنٍ ۚ تَدْعُونَ فِيهَا بِكُلِّ  
 فَاكِهِ ۚ الْمُنِفَى ۚ لَا يَدْعُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ ۚ وَوَفَّيْنَا  
 عَذَابَ الْحَجَرِ ۚ فَضْلًا مِنْ بَيْنِكَ ذَٰلِكَ هُوَ الْقَوْرُ الْعَظِيمُ ۚ فَأَنْمَأَسْنَا  
 بِلسَانِكَ لَعْلَاهُمْ يَشْكُرُونَ ۚ فَارْتَقِبْ أَرْهَمُهُمْ يُقْبَرُونَ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحظة الراهنة يحدد إطار النقاش حول مشكلة التنمية وقضايا البلاد النامية، وبه تفسر بنى هذه المجتمعات .  
وجميع النظريات التي تأخذ بهذا النموذج تنطلق من تصور عام، وهو أن مجتمعات العالم الثالث تشكلت من قطاعين، قطاع حديث وآخر تقليدي، وترى أن التطور هو تطور القطاع الحديث على حساب القطاع التقليدي.

على أن هذا النموذج كان واقعا عمليا تمارسه الأجهزة الاستعمارية قبل أن يخرج في صورته النظرية إلى عالم الوجود. فلعقود طويلة قبل أن يضع بوكه Boeke - موظف المستعمرات الهولندي السابق - التصميم الأول لنظرية المجتمعات الازدواجية (وهو التصميم الذي طوره فيما بعد هيجنز Higgens ويورجنسن Jorgensen وفاي Fei ورايز Ranis وكيلي Kelley وويلمسون Williamson وشيتام Cheatham).

كان إداريو المستعمرات في إندونيسيا وشرق أفريقيا والمغرب قد صاغوا مفهوم المجتمعات الازدواجية في شكل برنامج اقتصادي، وفي صورة ايدولوجية تبرر سيطرتهم السياسية على هذه البلدان. أما المحاولات التي بذلت في العصر النابوليوني وفي الحقبة التي تلتها لاتباع سياسة استعمارية إدماجية فقد فشلت في القرن التاسع عشر بسبب مقاومة الشعوب المستعمرة (بفتح الميم) وغياب الدوافع والحوافز الاقتصادية لدى المجتمعات المستعمرة (بكر الميم) ذاتها.

قدم الاستعمار في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين - وخاصة الاستعمار الاستيطاني في إندونيسيا وشرق أفريقيا والمغرب - تصوراً جديداً متماسكاً للاستعمار، ألا وهو التصور الازدواجي، الذي يجعل من التفاوت بين حركة التاريخ المتطور وبين ذلك العدد الضخم من المجتمعات المحلية التقليدية منظورا عاما للتاريخ العالمي والوجهة التي يتجه إليها.

وقد جسم الاستعمار الاستيطاني هذه الازدواجية تجسيما

القرى الاجتماعية المتركة فيه فاعليتها وتأثيرها على الحاضر. وهكذا أوجد علم التاريخ التضاد بين «الموروث» و «التاريخ» إذ «اختزل التطور إلى مجرد تنابع بسيط للواقع ورد التاريخ إلى مجرد تسلسل بسيط للظواهر» (ميليتز ص ١٦١).

يتكون التاريخ وفقا لذلك من حقب متتابعة، وجميع هذه الحقب - كما يذهب ليبولد فون رانكه - «متساوية أمام الله»، وعلى عالم التاريخ أن ينظر إليها بهذا المنظار. بهذا أنيطت سلطة الحكم عليها إلى ذات فوق التاريخ أو وراء التاريخ، ومن البديهي أن هذه الذات لا يعنها في قليل أو كثير مشكلة الموقف الذي تتخذه إزاء التأثير المستمر لممارستها التاريخية الماضية.

بهذا يصبح استيعاب أي ممارسة عملية أجنبية، أمرا خاليا من المعنى أو تعسيفا، فالمرخ «تقلد الله» أو الطبيعة يقف في نقطة خارج كل تراث ويمكن لهذا السبب أن يقتصر أي تراث. وليس عليه من الآن إلا أن يأخذ نفسه بالحيطة والتباعد والحياد تجاه جميع حقب التاريخ دون تمييز، أيا كانت صبغة هذه الحقب.

كان ما يحدد مفهوم «الموروث» (أو «التراث») من قبل هو استيعاب الذات التاريخية لطبيعة الممارسة في المروية تصبح في إطار هذا التصور أمرا مستحيلا.

ومهما يكن من شيء فإن مفاهيم «الموروث» أو «التراث» هذه لا تدعي إمكانية تعاضل مجتمع تقليدي ونظام زراعي وصناعي رأسمالي جنباً إلى جنب في إطار وحدة إقليمية وثقافية واجتماعية وقومية. دون أن تلحق بهذا المجتمع تغيرات وتحولات جذرية. أما صياغة النظرية التي تدعي إمكانية هذا التعايش فقد كانت من نصيب أجهزة الإدارة الاستعمارية في العصر الذي تلا نابوليون، ومن نصيب معاني هذه الإدارات من علماء الأنتولوجيا والانثروبولوجيا والاقتصاد في القرن العشرين. وفي أعقاب ذلك صاغ علم الاقتصاد في الخمسينات من هذا القرن نموذج المجتمعات «الازدواجية»، ومازال هذا النموذج حتى

وليس بالوسع شيئا دنبا، وأخرى وجدت لتحكم.  
 (فالحذف إذن هو) وضع الطبقة الحاكمة في خدمة  
 مصالحنا» (Hermassi in Abdel-Malik, Sociologie 132)  
 ويشير ليوي في نفس الوقت بوضوح إلى أن تاريخ هذه  
 النخبة التقليدية ومؤسستها لا يصح أن تخرج عن كونها  
 ترانسا محليا تقليديا. ويقول أيضا: «كرست اهتمامي  
 الأعظم لبقاء المغرب على ما هو عليه، أي الإبقاء على  
 على طابعه البالغ في الإقليمية». (بيدول، ص ٢٠).  
 ينبغي إذن أن يكون المغرب مقيدا للمصالح الفرنسية،  
 وبخاصة لمصالح رأس المال الفرنسي الذي يتحدث سمير  
 أمين عن تأثيره فيقول: «إن استحوذ رأس المال الفرنسي  
 على الاقتصاد المغربي لا نظيره في اتساع مده وسرعة  
 تغلغه» (أمين، ص ١٠١).

كانت أهداف البنوك الفرنسية الكبرى هي:

- وضع استثماراتها في الاستغلال الرأسمالي المنظم للزراعة وفي  
 صناعات استخراج المواد الأولية، وفي المشروعات  
 الصناعية الأخرى التي وجدت بعد عام ١٩٤٥.
- تنشيط التجارة الحارجية والسيطرة عليها، وإقامة نظام  
 مصرفي للتمويل والتسليف، يمكنه التحكم في جميع هذه  
 المجالات. وقد اتجهت الاستثمارات في سبيل تحقيق هذه  
 الأغراض إلى المدن الكبرى والموانئ ومصادر الثروات  
 الطبيعية الهامة والأراضي الزراعية الخصبة. وهكذا تألف  
 «المغرب النافع» من سهول مراكش الغربية، ومن المدن  
 والموانئ الواقعة في هذه المناطق بالإضافة إلى المنطقة  
 المحيطة «بالوعدة» - Oujda -

كان من الضروري لحماية هذه المناطق وتأمين إمدادها  
 بالمياه والطاقة وضع سلسلة جبال الفلاحين تحت  
 السيطرة. ولاعتبارات استراتيجية أيضا احتلت القوات  
 الفرنسية في الثلاثينات من هذا القرن جنوب شرق  
 المغرب، وبذلك خضع المغرب بأكمله لأول مرة منذ قرون  
 لسيطرة السلطة المركزية، وفرضت قوات الحماية على البلاد  
 نظاما ماليا موحدًا، وألفت تقسيم المغرب التقليدي إلى بلاد

محسوسا حين قسم المجتمع المستعمر إلى مجتمعين  
 منفصلين يعيش كل منهما على بقعة جغرافية محددة من  
 أرض الوطن الواحد، وقسمه أيضا إلى وحدتين اقتصاديتين  
 متجاورتين، وإلى نظامين إداريين مختلفين يخضعان في  
 نفس الوقت لسلطة مركزية واحدة، ورأى في هذه  
 الأزدواجية انعكاسا للتضاد بين التاريخ العالمي والتراث  
 التقليدي المحلي في إطار دولة عالية.

يرى الاستعمار (وهو يختلف في هذا عن الديانات التي  
 تفرقه واقعية في هذه المجتمعات) أن يجعل من هذه  
 الازدواجية نظاما ثابتا للسيطرة والحكم، نظاما لا يقوم على  
 الصراع والمواجهة بين الطرفين بل على المنفعة والاحترام  
 المتبادلين.

بهذا المنظار المزدوج رأى ليوي Lyautey المجتمع  
 المغربي، فقسم المغرب في بدء عهد الحماية الفرنسية  
 إلى مغرب نافع Maroc util ومغرب ضروري أو غير  
 نافع Maroc indisp. فالأول أي المغرب النافع يضم  
 «جميع المناطق التي تمثل المصالح الاقتصادية الحقيقية  
 (مناطق زراعية، مصادر مائية، غابات، مناجم الخ)»،  
 بينما المغرب الثاني، أي المغرب الضروري يشمل  
 الأماكن «الضرورية من الوجهة العسكرية لضمان الأمن  
 وتطور المنافع السابقة الذكر» (بيدول Bidwell).

وبطال ليوي Lyautey بإيجاد توازن بين المؤسسات  
 وبين الفئات القيادية في هذين «المغربين»: «يجب  
 استخدام الأطر القيادية القديمة لا القضاء عليها، يجب  
 أن نحكم بمساعدة «الوزير القديم» Mandarin لا  
 ضده. نحن ننتقل من أننا الآن وسنظل على الدوام أقلية  
 ضعيفة لا نطمح إلى أن نحل محل (الآخرين). ليس  
 بوسعنا في أفضل الأحوال إلا القيادة والمراقبة». والنتيجة  
 التي يذهب إليها ليوي من تأمله لطبيعة العلاقة بين نظام  
 الحماية وبين الدولة المغربية وأعيان المغرب هي: «علينا  
 إذن أن نتجنب انتهاك أي عرف أو تغيير أية عادة،  
 علينا أن نفهم أن في كل مجتمع طبقة موجهة خلقت للحكم



القنات القيادية التي تمثل هذه التقاليد من شأنه أن يضمن سيطرة الحماية بأقل نفقات ممكنة: «إن هذا أكثر ملائمة لنظام الحماية، إنه أكثر مرونة، كما أنه يتطلب عددا أقل من الموظفين ويستغرق وقتا أقصر، ويضمن فضلا عن ذلك احترام العادات والتقاليد.» (بيدول، ص ١٠٥).

على أن احترام التقاليد ليس له ما يبرره إلا بمقدار ما يساهم في تأمين السيطرة الأجنبية وتحقيق مصالح الاستعمار الاقتصادية. (بيدول ص ١٠٥/١٠٦). فإحكام سيطرة الحماية، سيصاحبه - كما يقول ليوني - «الاستثناء بالتدرج عن الرئيس الكبير» بيد أنه لا ينبغي الاستغناء عنه إلا إذا تعارض نشاطه العملي وتعارضت التقاليد التي يستند إليها مع المصالح الاقتصادية لنظام الحماية (بيدول، ص ١١٩).

وبالفعل استخدم نظام الحماية الفرنسي «التقاليد» طوال فترة الاحتلال وسيلة لفرض سيادته، ولكن نظام الحماية لم ينظر إلى «التقاليد» في إطار العلاقات الاجتماعية السائدة كتعبير عن علاقة الذات التاريخية بتاريخها المتوارث، ولا فهم هذه «التقاليد» بوصفها بنية العلاقات الاجتماعية المتشابكة، وإنما نظر إليها وكأنها مجموعة من الوقائع المتفرقة ولذلك لم يكن هناك مناص من أن تهار هذه السياسة الاستعمارية وأن تقع في دوامة التناقضات الضخمة التي كشفت عنها كل من جاك بيرك J. Berque وعبدالله العروي. وليس هذا بغريب، فإن النظر إلى «التقاليد» الموروثة من حيث هي أداة فحسب ووسيلة من وسائل السيادة لا بد أن يقضي على مضمونها الحقيقي، الأمر الذي حدث في جميع المستعمرات الأوربية.

ربما بدت فكرة انقسام المجتمع إلى قطاعين اجتماعيين واقتصاديين مستقلين، لا تأثير لأحدهما على الآخر، وربما بدت هذه الفكرة في بداية نظام الحماية مقبولة أو ممكنة بشكل ما، ولكن نمو الاقتصاد الرأسمالي في غرب البلاد وشمال غربها وقيام جهاز إداري يتبعه، قد صاحبه كذلك

الحزن وبلاد السيبا. واستبدلته «المغرب النافع» و«المغرب الضروري».

رأى نظام الحماية أن مهمة تغيير البنى الاجتماعية والاقتصادية القائمة تقتصر على «المغرب النافع». لهذا وجد من الضروري تأمين الأرض في هذا الجزء بغية تيسيرها للاستغلال الاستعماري الخاص والعام وأن وظيفة الدولة والمؤسسات الرأسمالية هي التحكم في موارد المواد الأولية الهامة، وإقامة شبكة الخدمات الأساسية الضرورية لاستغلال البلاد استغلالا اقتصاديا.

أما «المغرب الضروري» فقد اقتصر الأمر على ضرورة إحكام الرقابة عليه وإخضاعه للضرائب، فهو خارج نطاق الاستغلال الرأسمالي وليس معرضا لأية تحول اقتصادي مباشر محدود. ومن الطبيعي أن يمثل «المغرب الضروري» - على العكس من «المغرب النافع» - «المجتمع الماركسي الرئبي التقليدي».

هكذا نشأ اقتصادان متجاوران مختلفان فيما بينهما اختلافًا شديدا: ففي «المغرب النافع» تقوم صناعة التعدين والزراعة والصناعة والتجارة على أحدث النظم الرأسمالية وتدار بأحدث وسائل الإنتاج. وفي «المغرب الآخر» تخضع الزراعة والتجارة والمهن الحرفية للنظم السابقة على الرأسمالية، وتظل وسائل الإنتاج على ما كانت عليه في العصور الوسطى. ونشأ تبعاً لذلك نظامان للتعليم يعكسان بدورهما التقسيم الطبقي في كلا المجتمعين، ونشأ بالمثل نوعان من الإدارة والرقابة.

- لجأت الإدارة الاستعمارية لتأمين العيش بين هذين النظامين، ومن ثم لتأمين مجرى عملية التحديث في «المغرب النافع» و«جباية الضرائب في «المغرب الضروري» الإدارة الاستعمارية إلى عقد تحالف مع أعيان العشائر، يمكنها في الوقت نفسه من تحويل هؤلاء الأعيان إلى معاونين أو أشباه موظفين في الجهاز الإداري. ويبرر ليوني هذا التنظيم الإداري بالحاجة الكلاسيكية الاستعمارية الشهيرة:- إن احترام التقاليد والمأثورات القديمة واحترام

تغير بقية أقاليم البلاد، مما جعل تسمية هذه الأقاليم «بالمجتمع التقليدي» تسمية غير منطقية.

وعلى الرغم من ذلك فإن مفهوم الازدواجية يصادفنا في مرحلة ما بعد الاستعمار في صياغة جديدة عجيبة، عبر عنها بوجه خاص ممثلو البنك الدولي، كما ترددت أيضا في البحوث المبكرة لبيئة الأمم المتحدة. طرفا هذه الازدواجية الجديدة هما أيضا «الموروث» (أو «إرث الماضي») و«الحديث»، غير أن هذه الازدواجية تتخلل عن فكرة التكامل والمنفعة المتبادلة بين «الطرفين» وتحتفظ بفكرة التجاور والاستقلال. ويعبر عن هذا البرت وزستون A. Waterston يقول: «أدى نظام الحماية الفرنسية إلى خلق قطاع زراعي وصناعي وتجاري وتعديني موجه لصالح الاقتصاد الفرنسي وخاضع إلى مدى بعيد لسيطرة الأوروبيين، هذا إلى جانب مجتمع مغربي زراعي وحرفي بدائي تقليدي، لا صلة له تقريبا بالقطاع الأول» (وزستون، ص ٣). تعبر اللجنة الاقتصادية التابعة للبنك الدولي عن هذه الازدواجية تعبيرا أكثر إيحازا ووضوحا في تقرير لها عن المغرب فتقول: «... إن الصلات التي تربط الاقتصاد الحديث بالاقتصاد التقليدي صلات واهية، ولم يكن نمو هذا الاقتصاد الحديث تأثيرا كبيرا على حياة الأغلبية العظمى من السكان» (اقتصاد، ص ١٣).

ليس لهذه الادعاءات أساس من الصحة «فالمغرب الضروري» أو «المجتمع الريفي التقليدي» كما سمي فيما بعد، يطابق في واقع الأمر من الناحية الجغرافية بلاد السبيا، أي مناطق القبائل التي لا تدفع الضرائب للسلطة المركزية. وعلى ما بين هذه المناطق من اختلاف في أسلوب الحياة والعمل وعلى الرغم من تفاوت أحكام المؤرخين والجغرافيين في هذا الباب، فإن جميع قبائل هذه المناطق كانت حتى القرن التاسع عشر تشترك في عدة صفات. والقائمة التالية لا تنوخي الكمال بقدر ما تبين أهم هذه الخصائص والصفات (حتى القرن التاسع عشر):

- تعاني جميع مناطق المغرب، بما في ذلك المناطق التي

خضعت خضوعا مستمرا للسلطة المركزية، من الظواهر المرضية (الباثولوجية) التي كانت معروفة في العصور الوسطى كما تعاني تبعا لذلك من بنيتها السكانية (الديمجرافية) المتقدمة، وتصف لوبست فالنسي L. Valensie هذه البنية بقولها: «... إن الأزمات تتلاحق بسرعة واطراد لا تتاح معها عملية التجديد والتعويض إلا من خلال نسبة عالية من المواليد» (فالنسي ص ٢٥) وبثبت نوان Noin في بحثه المفصل عن سكان المغرب الريفيين أن المرحلة البدائية archaisch للتاريخ السكاني في المغرب تمتد إلى نهاية القرن التاسع عشر (نوان، الجزء الثاني، ص ٩٣-١١٦)

- وفي مقابل الازدحام النسبي للسكان في بعض أجزاء جبال الفلاحين وفي الواحات نجد مناطق أخرى غير مستغلة من مناطق بلاد السبيا. وحتى لو أدخلنا في الاعتبار وسائل الإنتاج الزراعي المتخلفة، فإننا نلاحظ في بداية فترة الحماية وجود نوع من التوازن النسبي في بلاد السبيا بين عدد السكان وبين الموارد الطبيعية، بل يمكن القول إن بلاد السبيا لم تعاني حتى ذلك الحين من مشكلة ازدياد السكان (نوان، الجزء الثاني، ص ٢٨٠-٢٩٣).

- تتفق قبائل بلاد السبيا في نشاطها الاقتصادي، فالورد الرئيسي فيها هو «تربية الماشية» في مراعي الجبال وفي الشرق والجنوب الشرقي، «والزراعة» في جبال الفلاحين والواحات (ومن البديهي أن نجد أيضا الزراعة في المناطق الأولى وتربية الماشية في المناطق الثانية).

وتتفاوت المناطق الزراعية من حيث الكثافة فالزراعة بوجه عام أكثر كثافة في جبال الفلاحين ومنطقة السوس والواحات منها في السهول، ولكن ليست هناك اختلافات تقنية جوهرية في وسائل الإنتاج الزراعي في المغرب.

- لا تدفع قبائل بلاد السبيا أية عوائد أو ضرائب إلى الغرباء عنها (ولكن العلاقة بين الحراطين وقبائل عيت عطا تمثل حالة استثنائية كما يبدو أن للزوايا الصوفية وضعا خاصا).





تصوير النبات بصورته الطبيعية ليس مألوفاً في الفن الإسلامي ، ويظهر هذا المنحى أولاً في القرن السادس عشر . وزر هنا الزهرة المعروفة بعود الصليب على جدران مسجد جوهر شاد بمشهد بايران ( ١٤٠٥/١٤٠٦ ) ، والأغلب أن تعود إلى التأثير لفسيني

حيث بقي معدل الوفيات شديد الارتفاع ، ويعلق نوان Noin على هذه الحقيقة بقوله : « هناك حقيقة ثابتة على الرغم من عدم ثبوت البيانات الإحصائية ، ألا وهي أن أهالي الريف يواجهون الموت مواجهة غير متكافئة . إذ أن الضربة التي يصيبهم بها في بعض المناطق تضاعف ضررته في مناطق أخرى » (نوان ، الجزء الثاني ، ص ٧٧) .

ومهما يكن من أمر فقد أدى إنشاء جهاز الصحة العامة ، بواسطة القناصل في البداية ثم بواسطة نظام الحماية ، إلى تغير البنية المرضية (الباثولوجية) التاريخية للمجتمع المغربي وتغير البنية السكانية (الديموجرافية) ، إذ انخفض معدل الوفيات وارتفعت نسبة المواليد (نوان ، الجزء الثاني ، ص ١١٥ ، ١٢٧) ومع أن نسبة الزيادة في عدد السكان بقيت في مناطق السبيا تحت المتوسط ، (مع استثناء منطقة الريف) إلا أنها قد بلغت حوالي ٢ ٪ في السنة (نوان ، الجزء الثاني ، ص ٨٩) ومهما يكن تفسيرنا لهذه البنية السكانية ، فن المؤكد أنها تختلف تماما عن البنية السكانية القديمة التي تميز بها المجتمع المغربي القبلي في القرن التاسع عشر . إنها بنية سكانية حديثة بمعنى أنها لم تعرف في المغرب قبل هذا القرن .

لقد كانت النتيجة المترتبة عن هذا هي تغير العلاقة بين السكان وبين المصادر الطبيعية الموجودة . لم يعد في المستطاع التحدث عن نقص السكان إلا في المراعي الجبلية وفي الهضاب العالية في الشرق ، أي المناطق التي تعيش على تربية الماشية . أما جبال الفلاحين والواحات فأصبحت تعاني من الكثافة النسبية للسكان (نوان الجزء الثاني ص ٢٨٨/٢٨٩) ولم يبق « أمام السكان » لمواجهة هذه المحنة الاقتصادية إلا الهجرة للعمل في أوروبا أو الهجرة إلى المدن المغربية .

كذلك تغيرت أيضا بنية النشاط المهني ، إذ أصبح مصدر حياة حوالي ٢٠ ٪ من السكان الزراعيين والرعاة شيئا آخر غير الزراعة وتربية الماشية . وبرزت إلى جانب المهن الحرفية المألوفة منذ القدم في القرى المغربية أوجه جديدة للعمل في

- لنجاح قبائل بلاد السبيا في تحرير نفسها من رقبة السيطرة الخارجية المستمرة أكبر الأثر في تمكثها من تنظيم علاقاتها بالمدن وبالسطة المركزية ، فالقبائل تحدد بنفسها مدى صلاتها الاقتصادية والسياسية بالمدن كما تحدد كذلك علاقاتها المالية بالمدن ، وفي وسعها تعزيز هذه الصلات أو قطعها وفقا لحاجاتها وهذا تعبير واضح عن ضعف المدن ، وتبين من نصيبها الضليل من مجموع عدد السكان (٩ في المائة فقط) ضالة الوظائف التي تؤذيها للزراعيين والرعاة .

- تشترك معظم القبائل أيضا في التنظيم السياسي ، فليس في تنظيمها هيكل حكومي يتبعه جهاز بيروقراطي يمتك السلطة ، وإنما طورت القبائل نظاما معقدا لتوزيع السلطة وضمان تمثيل أفراد القبيلة واشتراكهم في جميع القرارات السياسية التي تهم القبيلة . على أن هذا النظام كان شديد التداعي وكان طابعه هو حفظ التوازن ، لذلك كان من الممكن أن يستأثر فرد واحد بالسلطة اعتماداً على أتباعه الشخصيين وأن ينصب نفسه رئيسا على قبيلة أو على عدد من القبائل . وأيا كان الأمر فقد استتب - لأسباب مجهولة حتى الآن - نظام القيادة الفردي هذا في جنوب البلاد في القرن التاسع عشر وتحول إلى نظام استبدادي وراثي . ومع ذلك فقد ظلت أغلب مناطق السبيا خاضعة للتنظيم السياسي القديم الذي سبق ذكره . كانت هذه الخصائص الست السابقة من علامات المجتمع القبلي المغربي في القرن التاسع عشر . فلذا بلغنا نهاية فترة الحماية افتقدنا خسا منها افتقادا كاملا أما الخاصية السادسة فقد تغير مضمونها الاجتماعي والاقتصادي تماما .

يتطلب « المغرب النافع » إجراءات صحية للقضاء على خطر الأوبئة وتأمين الحياة في المدن والسهول ، ولا مفر من تطبيق هذه الإجراءات على جميع أجزاء البلاد ولا شك أن الإجراءات الصحية كانت أكثر كثافة في « المغرب النافع » وأكثر فاعلية هناك عنها في المناطق الجبلية وفي الجنوب ،

منطقة الأنتي أطلس الغربية. والذي لا شك فيه أن الإلزام الضريبي من جانب و بروز بنى اجتماعية هرمية جديدة من جانب آخر (نتيجة للعمل والتجارة في المدن) يشكلان خصائص حديثة للمجتمع الريفي، خصائص لا بد وأن تغير من الشكل التاريخي القديم لمناطق السبيا. خاصة وأنها تعبر بذاتها عن العلاقة بين المدينة والريف.

لم تعد القبائل هي التي تنظم مدى علاقتها بالمدن وتحددتها. فالسلطة المركزية الحضرية تفرض اليوم سيطرتها على الريف دون منازع، وتخضع القبائل باستمرار لقوانينها، وتعتمد القبائل ذاتها على الدخل الذي ينساب إليها من المدن، بل إن حياة القبائل تتوقف على الهجرة المؤقتة أو الدائمة، وبالتالي تتوقف على وجود وحدة سياسية كبرى تتخطى حدود الأقاليم، وتسمح بحركة التنقل والتبادل بين الأقاليم المختلفة وبين المدينة والريف. والذي يحدد اليوم مدى العلاقات السياسية والاقتصادية بين المدينة والقبيلة، هو اقتصاد المدينة وإدارة المدينة وسياسة السلطة المركزية في المدينة.

لقد تغيرت العلاقة التاريخية بين المدينة والعشيرة. وانهار ذلك التراث القديم الذي حافظت عليه قبائل بلاد السبيا طويلا، وهو تراث الاعتراف الجزئي بالسلطة المركزية. فقد فقد الأساس الذي يقوم عليه نتيجة اطراد حركة التحضر والتدن ونمو الوظائف التي تقوم بها المدن وتعددتها. إن العلاقات التاريخية الجديدة تتطلب تراثا جديدا. ولو نظرنا إلى هذه العلاقات الجديدة المتشابهة بين المدينة والريف لأصبح من العسير حقا أن نتحدث عن المجتمع «التقليدي» في المغرب.

تقابل التحولات في العلاقة بين المدينة والريف، تحولات سياسية واقتصادية واجتماعية في التكوين الهرمي القبلي، وتحولات أخرى في علاقة القبائل بالدولة. فالإداري الذي ينظم الإدارة داخل القبيلة معين من قبل الدولة، والقاضي الذي يفض المنازعات بين القبائل قادم من المدينة. والتنظيم القبلي السيامي القديم قد أفسح المجال الآن

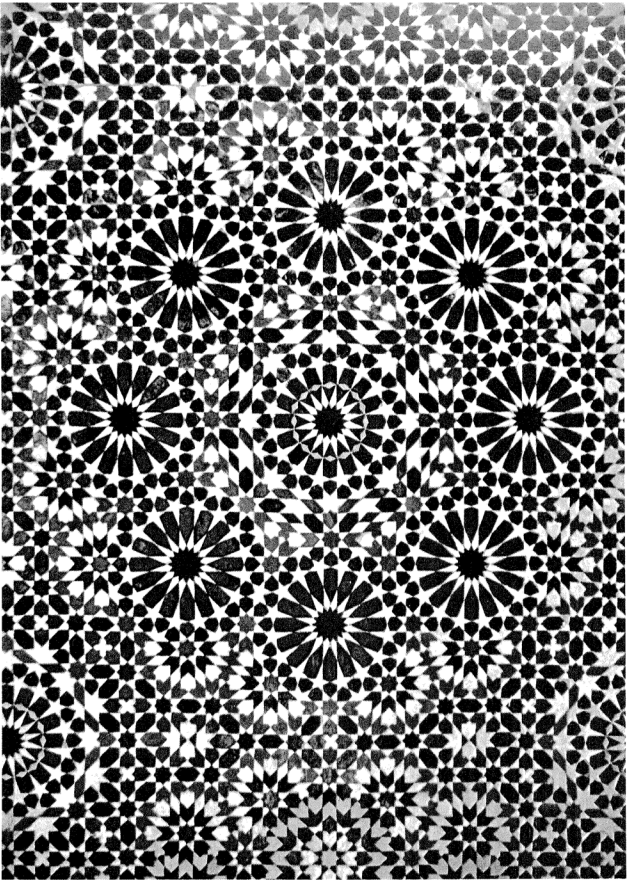
قطاع التجارة والخدمات والتعدين والمهاجر والبناء (نوان، الجزء الأول ص ٢١٤/٢١٥، ٢٢٩، ٢٣١).

على أن الأهم من ذلك هو التحول الذي طرأ بطريق غير مباشر على الزراعة «التقليدية» فهذه الزراعة «التقليدية» تقف اليوم جنباً إلى جنب مع زراعة «رأسمالية»، تتفوق عليها بوضوح من حيث معدلات الإنتاج ومن حيث أنها تضمن للعاملين بها معدلات أعلى من الداخل.

قبل عهد الحماية كانت أراضي البساتين المحيطة بالمدن والمناطق المسكونة من القدم في السبيا تقدمان أعلى معدل للإنتاج الزراعي. وكانت طرق الإنتاج المستخدمة في هذين المجالين هي أكثر الطرق المستخدمة كثافة. أما الآن فقد فقدت المناطق التي تمارس فيها الزراعة بالأسلوب القديم أهميتها وأصبحت تشكل من الوجهة الاقتصادية والاجتماعية قطاعا هامشيا، إذ أصبحت طرق الإنتاج المستخدمة فيها مختلفة وانخفض إنتاجها بالقياس إلى قطاع الزراعة الحديث في المغرب الذي يعتمد على المكننة وطرق الإنتاج الرأسمالي المكثف. ويشكل هذا التحول من وجهة نظري موقفا جديدا «شديد الحداثة».

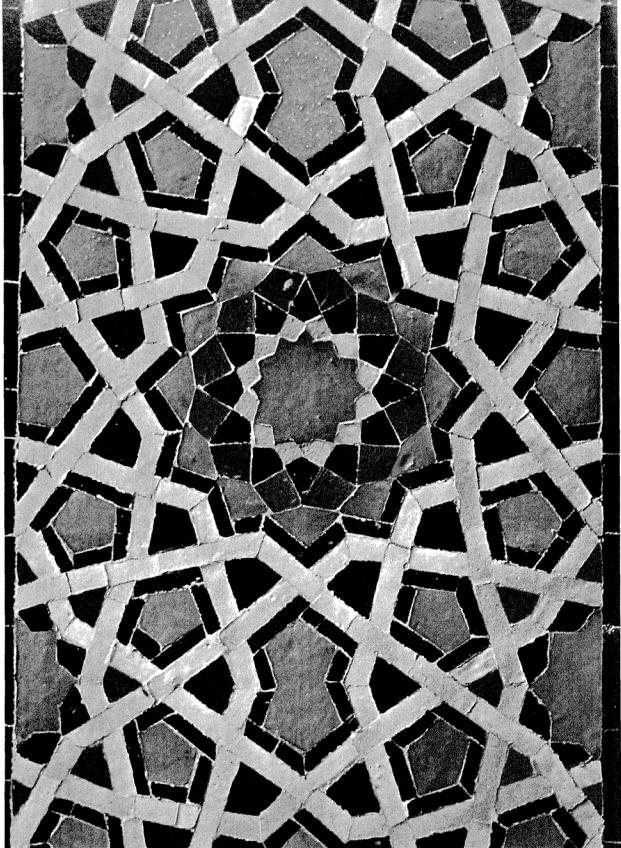
مضى الزمن الذي كانت فيه القبائل معفاة من الضرائب، فقد أخضعت إدارة الحماية القبائل للإلزام الضريبي، واحتفظ المغرب المستقل ببطبيعة الحال بهذا الإلزام. أما فيما يتعلق بتدفق إيراد الأرض إلى المدينة فما زال الأمر كذلك، خاصة في السهول. ويحدد هذه الظاهرة أيضا في جبال المراسي حيث أدى استقرار السكان وما زال يؤدي إلى قيام الملكيات الكبيرة.

وقد نجت جبال الفلاحين (حتى الآن) في الحفاظ على بنيتها الزراعية التي تقوم على الملكية الصغيرة وعلى المساواة. ولكن بقدر ما يصبح الدخل الناتج عن الهجرة العمالية على النطاق المحلي أهم من إيراد الزراعة أو تربية الماشية، تبرز في هذه المناطق بنى اجتماعية هرمية جديدة. وقد وصف «نوان» هذا التحول وصفا مفصلا في



نموذج للنجوم بيتر خاص بمدينة فاس بالمغرب . وتمتد هذه الزخارف الى ما لا  
نهاية ، وتتكون من نجوم كبيرة وصغيرة وأشكال هندسية أخرى ، وينتج عن تقاطعها أشكال أشبه بصفائر متشابهة





تنوعات زخرفية حول وردة يضرب شاه نيماتاله والى بهمان ، ايران ، القرن الخامس عشر  
 صور الصفحات السابقة (صفحة ١٢ ، ١٣ ، ١٦ ، ١٧) مأخوذة عن مجلة «دو» (عدد أغسطس ١٩٧٦) ، وهو عدد خاص عن الفن الاسلامي للمعماري والزرعوقي . وقد اخرج  
 هذا العدد السيد ريتشارد انتيجون بالاشتراك مع سيرته ورولند ميشاود وهيئة تحرير مجلة «دو»

للإدارة المركزية. ويقول مونتانيو Montagne معبرا عن هذا المعنى: «تموت القبيلة تدريجيا في الوقت الذي تتكون فيه الدولة الحديثة» (بيدول، ص ٨).

يبد أن نظام الإدارة الثنائي الذي أنشأته الحماية، تم إلغاؤه عام ١٩٥٦، قد استعان بأعيان القبائل فجعلهم ممثلين للسلطة المركزية، ومنعهم لعشرات الأعوام سلطات سياسية وإدارية وعسكرية واقتصادية داخل قبائلهم لم تكن في أيديهم من قبل في أي وقت من الأوقات. وكانت نتيجة ذلك أن استقل ممثلو القبائل استقلالاً بعيداً عن قبائلهم وما لبثوا أن أصبحوا فئة أعيان ريفية تستحوذ على نسبة مرتفعة من الملكيات الكبيرة وتحتل اليوم المناصب الكبرى والوسطى في وزارة الداخلية وفي الجيش والشرطة. وتشارك هذه الفئة في الحياة السياسية على الصعيد الوطني. ومع ازدياد التقارب بين أعيان الريف والسلطة المركزية في الحضر نلاحظ اطراد التمايز الاجتماعي داخل القبائل نفسها. وهكذا نجد أن الهيكل الهرمي القبلي هيكل «حديث»، كما أن نشاط الأعيان السياسي نشاط «حديث».

\*

فلنلخص ما سبق: يتميز المجتمع المغربي الذي يوصف اليوم بأنه مجتمع «تقليدي» بالقياس إلى مجتمع القرن التاسع عشر بينته السكانية (الديموجرافية) الجديدة، ويتغير العلاقة فيه بين السكان والموارد الاقتصادية وبين المدينة والريف، ويتبع ذلك خضوع الريف للإلزام الضريبي وتبعيته الاقتصادية والإدارية للمدينة وانتهار التنظيم الاجتماعي والسياسي داخل القبائل، وظهور هيكل هرمي جديد بدلا منه ترتبط قوته ارتباطا وثيقا بالسلطة المركزية في الحضر. والشيء الذي بقي على حاله هو النشاط الاقتصادي الأساسي: الزراعة وتربية الماشية، فما زالت تسودها وسائل الإنتاج القديمة. وعلى الرغم من ذلك فقد تغير أيضا مضمونها الاجتماعي والاقتصادي.

إن وصف هذا المجتمع في مجموعه بأنه مجتمع «تقليدي» - كما يفعل خبراء البنك الدولي - هو في الواقع من باب النظرة الاقتصادية الرأسمالية الصرفة. ومن وظيفة هذه النظرة أنها تيسر الفصل بين إنجازات «القطاع الحديث» وبين مشكلات المجتمع «التقليدي»، ثم إنها تزيف ثراث السكان المغاربة الريفيين إذ تصفه بإنه ثراث جماعة هامشية من الوجهة الاقتصادية، جماعة بعيدة كل البعد عن المشاركة في اتخاذ القرارات السياسية التي تخصها، تعاني من التضخم السكاني النسبي وتخضع للسلطة المركزية. ولا حاجة بنا بعد ما قدمناه إلى القول إن مفهوم «الثراء» هذا لا علاقة له على الإطلاق بالواقع التاريخي للمجتمع الريفي المغربي في القرن الثامن عشر والتاسع عشر. مفهوم «الثراء» اللاتاريخي هذا هو من نتاج العلوم الاجتماعية التي صاير يعوزها الفهم التاريخي المتكامل «للمجتمع»، ولهذا نجد نفسها مضطرة إلى أن تنسب للواقعة المفردة (الجزئية) صفة الوجود الاجتماعي والتاريخي المستقل.

إن مجموع العلاقات الاجتماعية التي نجدها الآن في القطاع المسمى بالقطاع «التقليدي» لم يكن من الممكن تصورها دون وجود القطاع الرأسمالي. فما تطلق عليه النظرة الاقتصادية المجردة اسم «التقليدي» و«الموروث» هو في حقيقة الأمر نتيجة لعملية التحديث الجزئية التي لم تشمل المجتمع بأكمله. ذلك أن من خصائص عملية التحديث الجزئية هذه أنها تصف جميع مجالات المجتمع بأنها مجالات تقليدية طالما أنها لا تخضع للاستغلال الرأسمالي الخاص أو العام. «فالتحديث» الذي يصيب هذه المجالات أو القطاعات هو النتيجة الحتمية الجانبية لنشوء القطاع الرأسمالي. وهذا الشكل من أشكال التحديث هو الذي نصادفه في «المغرب الضروري»: فهو تحديث مختزل تم بطريق الصدفة بل لقد تحقق إلى حد ما على الرغم من إرادة القائمين به.

وطالما أن الدافع إلى «التحديث» والموجه له هو مبدأ

الرج ومضاعفة الربح، وطالما ظل خاضعا لقوانين رأس المال لا للحاجات الاجتماعية فلا بد أن يخلق هذه الأشكال المقتضبة غير المنتجة من أشكال الحداثة، ولا بد أن يرفع عن نفسه مسؤوليتها وأن يخفيها تحت رداء «التقليدي» أو «الموروث». وهكذا يتزني قطاع الإنتاج الحديث بثوب لامع يعلي من مكانته وإنجازاته، دون أن تبرز في المجتمع مسؤوليته عن «المجتمع التقليدي» وتطور هذا المجتمع.

\*

تسير هذه النظرية التي تفصل في التنظير والتطبيق بين القطاع التقليدي والقطاع الحديث في المجتمع، تسير في أثر التراث الاستعماري. فهي تدعي أن القطاع الرأسمالي وحده هو الذي يشارك في التطور التاريخي العالمي وتحاول تصوير التحولات المترتبة على قيام القطاع الرأسمالي والواقعة في القطاعات الأخرى في شكل قضية تتعلق بالمجتمعات التقليدية المحلية. بيد أن الواقع غير ذلك. فالعلاقة بين القطاع الرأسمالي

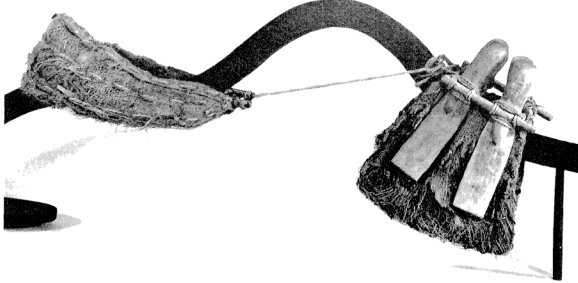
والقطاع المسمى بالقطاع التقليدي هي ذاتها علاقة حديثة جدا، وهي تعبر عن ارتباط القطاع الرأسمالي بالقطاع الآخر غير الرأسمالي الذي يحاوره ويخضع له، والذي لا بد أن يكون موضع العديد من التحولات الضرورية حتى لا يعوق ازدهار القطاع الرأسمالي ونموه، وليس التضاد بينهما تضادا ثابتا، وإنما هو عملية تاريخية تخلق الازدواجية من جديد وتزيد من حدتها.

ليس هناك إذاً مجتمع «تقليدي» في المغرب، بل «تقاليد» متعددة للمجتمع المغربي. ولا يمكن تعريف هذه التقاليد بوصفها حقائق منفصلة معزولة، بل بوصفها علاقات وشروط تاريخية تستند إلى ممارسة ذات تاريخية، ولا يمكن فهم «التراث» (أو الموروث) بوصفه شيئا مضادا لعملية التطور التاريخي إلا إذا كان حكمتنا على الذات التي تحمل هذا «التراث» (أو هذه التقاليد) بالنفي من إطار التطور العالمي وعزلانها في إطار التاريخ الإقليمي. وحيثما كان «التراث» أو كانت «التقاليد الموروثة» علاقة تاريخية بين ممارسة حاضرة لذات تاريخية وممارستها في الماضي. تعذر استخدامها لفرض سيطرة الماضي على الحاضر.

(ترجمة ناجي نجيب)

من أعمال طلاب مدرسة الفنون الجيلة، كازابلانكا، عام ١٩٦٩





٢) رجل حولاوي ، متحف الشعوب ، فيينا ، مجموعة فالتر دوستال

فالتر دوستال

## تطور حياة البدو في الجزيرة العربية في ضوء المادة الأثرية

٢) أن إقامتي بين قبائلي مطير وعجمان - وهما من القبائل البدوية - أتاحت لي فرصة الاطلاع على الكثير من دقائق ركوب الجمال وأوضحت لي بالذات الأهمية الأساسية لهذين العنصرين. وعندما يعترض البعض بأن هذه «الرجال» كانت منتشرة على نطاق واسع بحيث يمكن القول إنها لا بد وأن تكون قد اكتشفت على حدة في عصور مختلفة وأماكن مختلفة، فإني أنساءل ببساطة لماذا أدخل الرومان سرج خيل الفرسان القائم على قبو السرج (منحني السرج) أولاً في القرن الأول بعد الميلاد أي بعد احتكاكهم مع البارثيين Parthians<sup>٣</sup>.

(١) العرض التالي يستند إلى مؤلتي المنشور عام ١٩٦٧ من «البدو في جنوب الجزيرة العربية» (انظر قائمة المراجع)، كما يتضمن إضافات وسقائ جديدة.

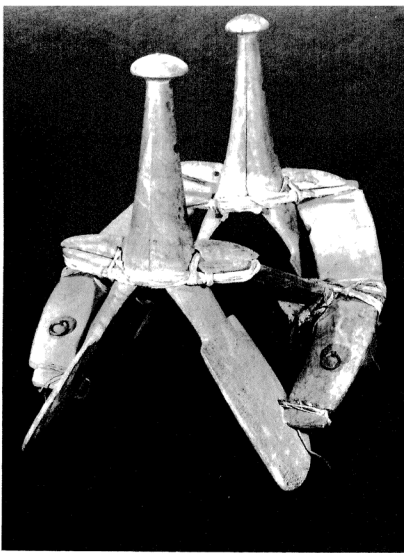
(تفصيل عناوين الكتب المشار إليها في الهوامش في ثبوت المراجع)

(٢) المقصود كور أو رجل الجمل، وهو السرج بالنسبة للفرس.

(٣) البارثيون Parthians: شعب عاش بين بحر قزوين وإيران

تحاول هذه الدراسة أن تتبع تطور تراث رعاية الإبل (للبدو) في الجزيرة العربية، وذلك من خلال المعلومات المتوفرة والتي يمكن الاستناد إليها<sup>١</sup>. وتقضي الأمانة العلمية أن أعترف بالغرقات التي شابت النتائج التي توصلت إليها وبقصور هذه النتائج، وذلك بسبب عدم ثبوت المقدمات التي بنيت عليها هذه النتائج، ومن ثم فإنه يجب اعتبارها مجرد احتمالات. وبصراحة فإن الحقائق وراء هذه المقدمات تعتمد على الحالة الراهنة للدراسة الآثار، وهي دراسة قد تؤكدتها أو تظهر تناقضها الاكتشافات التي قد تستجد في المستقبل... هذا وأنا أدرك نقص الأسس التي بنيت عليها نتائجي فيما يختص بالأنواع المختلفة من الرجال (جمع رجل)<sup>٢</sup> والأوضاع وأساليب الركوب الخاصة بها. ولأني لأحيل في هذا المقام التأثير للجدل -

(١) أنه ليس لدينا في الوقت الحاضر طرق أخرى.



(١) رحل شداد ، متحف الشعوب ، تونسا . مجموعة فالتر دوستال

تعريف لفظ «بدو» في ضوء المادة الأثرية، اقترحت في مقام آخر تعريفاً محدداً وهو: رعاة الإبل، الذين من عادتهم القتال كإغاريين الخيالة.

ونلاحظ في كتاب «التفاضل» للشاعرين العربيين جرير والفرزدق أنه من بين ثلاثمائة وثلاثة وتسعين كلمة وردت في وصف رعاة الإبل الرحل وحياتهم، نحو ٣٧٪ في

وحى نتجنب اللبس الذي قد ينشأ عن المعاني المتشعبة التي تعنيها الكلمة العربية «بدو»، أعتقد أنه من الأفضل أن أبدأ بتحديد ما أعنيه باستخدام كلمة «بدوي»، في اللغة العربية ينقسم سكان الجزيرة العربية طبقاً لطرق معيشتهم إلى قسمين: الحضر والبدو، وكلمة الحضر تعني بصفة عامة السكان المستقرين، بينما كلمة بدو تطلق على الذين يعيشون خارج مناطق الإقامة الدائمة... وهذا التعريف محفوف بالكثير من الصعوبات، حيث إن مفهوم البدو هذا يضم مجموعات مختلفة تمثل مراحل حضارية متفاوتة. وفي سبيل إعادة

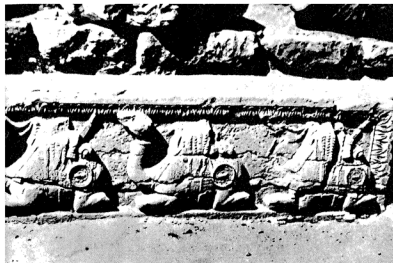
(عمراسان). لم يقو الرومان على إخضاعه. كانوا يركبون الخيل وينظفون بالفرار أمام العدو، وعلى غفلة منه يرمونه بسهامهم من وراء أكتافهم. وضرب بهم المثل القائل: «رماه بسهام البارئ»، أي أصابه واعتق (المنجد)



٥ ( تصوير لراكب حمل (أنشوري) ، القرن الثامن والسابع قبل التاريخ



٦ تصوير لراكب حمل من تل حلف ، القرن التاسع قبل التاريخ



٦ نقوش بارزة لجلال عليها رجل من نوع الشداد ، تدمر ، نحو القرن الثاني أو الثالث بعد التاريخ

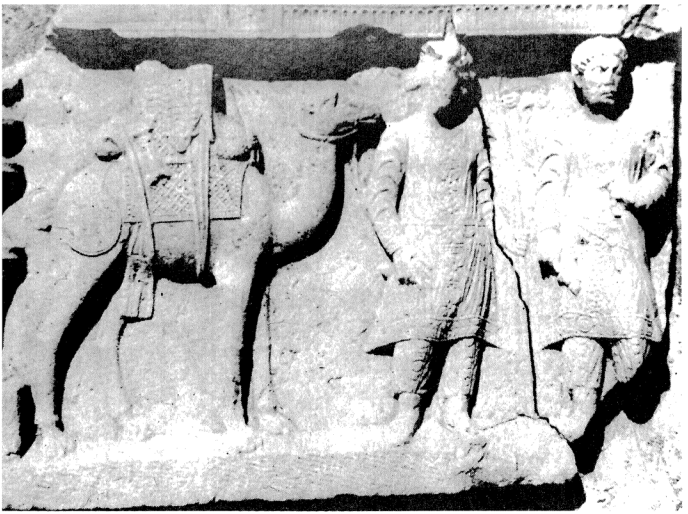


٨ تصوير لراكب حمل (أنشوري) ، القرن الثامن والسابع قبل التاريخ



٨ ( تصوير لراكب حمل على رجل من نوع الشداد ،

تدمر ، القرن الثاني أو الثالث بعد التاريخ



(٧) نقوش بارزة لجل عليه رجل من نوع السداد . تدمر . نحو القرن الثاني أو الثالث بعد التاريخ

هذا التضاد بقدر أوفر من الوضوح في المحاضرة التي ألقاها عام ١٩٥١ عن شخصية العراقي، فهو يرى أن نمط نظامين أو نسقين مختلفتين للقيمة في المجتمع العراقي: «ثقافة بلوية تميل إلى الحرب من ناحية»، «وثقافة قروية مسالمة من ناحية أخرى».

«وقد ترتب على هذا وجود نسقين مختلفين للقيم في العراق: أحدهما أساسه الاعتقاد في القوة والشجاعة والغلو في تقدير الكبرياء، والثاني أساسه الاعتقاد في العمل والصبر وقبول الضراب والطاعة والكذب»<sup>٤</sup>. وكما ذكرت آنفاً فإنني في منهج هذه الدراسة أبدأ من

مجال الحرب وأساليبها... هذا التقسيم إلى بدو وحضر هو حقيقة اجتماعية معقدة، يمكن تقديرها على نحو أفضل إذا ما نظرنا إلى التعارض الذي يوجي به بين الاصطلاحين، هذا إذا ما تجاهلنا مؤنثا كل العلاقات الاقتصادية والاجتماعية الفعلية.

وتنضج في كتاب «الثقافت» قوة هذا التعارض، على النحو الذي يشعر به البدو أنفسهم، من استخدام كلمة قعود للجمال الذي يركبه من يرعى المواشي ذوات القرون... والاصل الثلاثي هو «قعد» بمعنى جلس واقعي، ومن هذه الكلمة تشتق أيضاً كلمة «قعاد» (بكسر القاف وفتح العين) للإشارة إلى أولئك الذين لا يذهبون للحرب والقتال. وقد حدد عالم الاجتماع العراقي «علي حسين الورد»

(٤) الورد: ص ٩.



من خلال فحص الرجال التي عثر عليها ضمن البقايا الأثرية المتخلفة عن الشرق القديم أن أعطي فكرة عن هذا التطور، ونظرا لقلّة ما عثر عليه من هذه البقايا التي أمكن التوصل إليها من بعض الأساكن، فإن ذلك يحتم علينا أن ندرس من حيث المبدأ قيمتها من حيث إنها دليل وبرهان مع مراعاة أن يشمل هذا الفحص، بالإضافة إلى التناثيل، عظام الدواب من فصيلة الإبل، وبعض الخطوط والنقوش التي تشير إليها . . . وتتكون هذه المادة من حيث الكمية والمصدر من بقايا متفرقة خلال المراحل المختلفة العديدة لمراكز الحضارة المتقدمة في العراق وفيما بين النهرين وما يحاوره، وتعتبر الاختلافات دليلا بالغ الأهمية على وجود اتصال بين شعوب الحضارات المتقدمة وبين غيرها من الجماعات التي تقتني الإبل، ومع أن هذه البقايا تدل على أن هذا الاتصال لم يكن وثيقا، إلا أن ذلك لا ينفي وجود الجماعات التي تقتني الإبل العربي وحيد السنام خلال العصر الألفي الثالث قبل الميلاد، والتي تمت وبرزت في فترات غير منتظمة على مشارف وداخل المنطقة ذات الحضارة المتقدمة. وهذه المقولة العامة هي كل ما نستطيع أن نستخلصه من هذه الخلفات، ربما مع استثناء أن بعض هذه الآثار يبين كيف كان ركاب الجمال يمتطون جاهلهم وكيف كانوا يستقرون فوقها. كذلك يجب أن نتذكر: - أن شبه الجزيرة العربية كانت تعتبر أرضا مجهولة في الفترة السابقة لظهور المؤرخين.

(ب) أنه من الصعب الحصول على دليل أثري لتقافة القبائل الرحل، حيث إن معداتهم صنعت من مواد لا تتحمل البقاء لأمد طويل، وبناء على ذلك فإننا لا نستطيع أن نقول الكثير عن الأصول السلالية لمالكبي الإبل، أو القول فيما إذا كانت هذه السلالات عبارة عن شكل متطور من أشكال الاقتصاد الزراعي المخطط، أو أنها نشأت من مرحلة أكثر سموا من مراحل مجتمع الصيد، كذلك فإننا لا نستطيع أن نحدد بشكل قطعي

الأنواع المختلفة للرجال (جمع رجل أو سرج) وأوضاع الركوب المرتبطة بها، وفي الجزيرة العربية يستخدم رعاة الإبل حاليا نوعين مختلفين من الرجال، ومن ثمّ يمكن تصنيفها في قسمين: أحدهما خاص بالحاربيين وهو معد لهذا الغرض، والثاني معد بحيث يصلح للنقل فقط.

أ) المجموعة الأولى وتوضع على سنام الإبل، ورحلها الخشبي معد وفقا لمبدأ القبو (المنحني) (انظر ٣-١) ويتصل القبو (زلاف) كل بعقدته المطولة (رأس) بالجانبيين بواسطة دعامين متقاطعتين (المسكين). أما الرجل كله فيبلغ ارتفاعه ٥٨ سنتيمترا، وعرضه ٥٢ سنتيمترا وتوضع العقدة الأمامية على بعد ما بين ٤٨ سم إلى ٥٠ سم من العقدة الخلفية، في حين يتم ربط الأجزاء الخشبية بعضها مع البعض الآخر بواسطة شرائط من جلد الغزال - المعد قبل أن يجف، ويلف حول المفاصل بحيث يجعل الرجل في وضع يسمح ببعض المرونة. أما حزام الرجل (الحقبة) والوسادة التي يجلس عليها (المقراي) ووسادة أخرى للقدم (مرفأ) فتربط بالقبو الأمامي، وجميع هذه الوسائل من الجلد المحشو بصوف الأغنام . . . وقد أطلق على المجموعة التي تستخدم هذا النوع مجموعة «الشداد»، من الاسم العربي لهذا النوع من الرجال . . . وتنتمي إلى هذا النوع معظم قبائل رعاة الإبل الموجودة حاليا في الجزيرة العربية.

(ب) والمجموعة الثانية تجلس على عجيذة الإبل أو (المذيلة) (وهي الحزام الذي يربط تحت رباط الذيل) وذلك على وسادة (حماوية) توضع خلف السنام وتثبت بواسطة حبل مع قبوي الرجل والذي يتم تثبيتها بواسطة حزام الرجل حول أعلى كاهل الإبل . . . وهذا النوع من الرجل يطلق عليه في الجزيرة العربية لفظ «حولاني» ولهذا فأنا أطلق على هذه القبائل المجموعة الحولانية.

ويكشف هذان النوعان من الرجال الاختلاف في تطور الركوب عند القبائل المستخدمة للإبل . . . وسأحاول

مكان وزمان هذا التطور لتاريخ الجزيرة الثقافي<sup>٥</sup>، وكل ما يمكننا أن نقوله في الوقت الحاضر هو أنه منذ العصر الأثني الثالث قبل الميلاد حتى الصف الأول من الألف الثاني كانت توجد جماعات مالكة للإبل قد اتصلت عرضيا وبصورة غير منتظمة بسكان الحضارة المتقدمة، ولا نعرف هذه الجماعات من حيث أصولها السلالية أو لغتها، ويصعب جغرافيا تحديد أراضيها على وجه الدقة.

ومن العسير تحديد قيمة المصادر التي ناقشناها من قبل، وذلك أن المادة الأثرية المتوفرة كان مصدرها الوحيد أصحاب الحضارة المتقدمة، ولم تكن من نتاج رعاة الإبل أنفسهم، وبالتالي فإن هذه المادة الأثرية تتحدث فقط عن رعاة الإبل الذين ارتبطوا بصلات مع أصحاب هذه الحضارات المتقدمة. وعلى الرغم من هذا التحفظ، فإننا سنمضي في فحص المادة الأثرية من حيث ما قد تدل عليه من عادات الركوب، والأسلوب الفني (التكنيك) الخاص بالركوب، ومن حيث تكوين الرحل. ومن هذا المنطلق سنحاول مناقشة بضعة أسئلة هامة، منها على سبيل المثال: كيف يمكن - لأغراض الدراسة المقارنة - تقييم جماعات رعاة الإبل التي لم تترك دليلا ما يبيء عن أنها كانت يوما من فئات «المحاربين الراكبين». وللملاحظة الأولى، وهي أن الإبل تمتطي حتى عصرنا الحاضر على السنام وعلى العجز على حد سواء، تثير عدة أسئلة:

(أ) أين يمكن لراكب الجمل أن يأخذ مكانه؟

(ب) أي مقعد من المقاعد يحقق الركوب الأفضل؟

(ج) أي مقعد كان الأسبق في الاستخدام؟

يستخدم الراكب في ركوبه ثلاثة مقاعد هي: أعلى الكاهل - السنام - العجز (المنطقة الخلفية). وبشكل عام يستعمل النوع الأول في المسافات القصيرة، ويكون غالبا وسط قطيع من الدواب أثناء الرعي، ويمكننا اعتبار كل من العجز والسنام من المقاعد.

وفيما يلي بعض البقايا والمتخلفات الأثرية التي توضح وضع بعض الرجال وهم يمتطون عجز الجمل:

١ - أثر من الحجر الجيري لراكب جمل من تل الأحمر (العصر الأثني الثالث قبل الميلاد).

٢ - تمثال صغير لرجل يمتطي جلا سريعا من «تل تاناخ» (العصر الأثني قبل الميلاد).

٣ - تمثال صغير لجمل من العين (العصر الأثني الأول قبل الميلاد)<sup>٦</sup>.

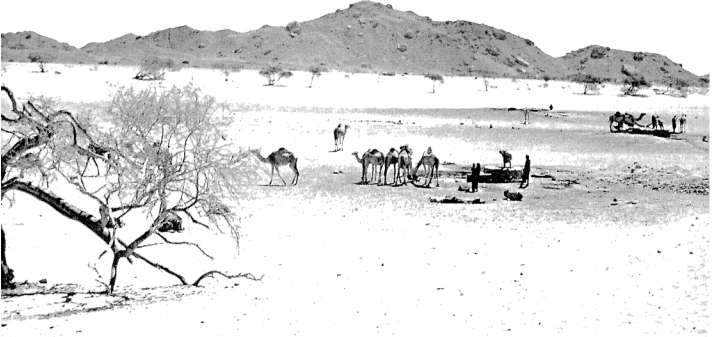
وتشير هذه الآثار إلى أن الرعاة كانوا يمتطون الإبل من عند عجزها، وذلك في العصر الأثني الثاني والثالث قبل الميلاد، أما بالنسبة للجنوب فكانوا يتبعون هذه الطريقة في العصر الأثني الأول. ويرجع الدليل الأثري على امتطاء أسنام الجمل إلى النصف الأول من العصر الأثني الأول، ويتضح ذلك على سبيل المثال من الرسم البارز لراكب جمل «تل حلف» (القرن التاسع قبل الميلاد) ومن رسوم راكبي الجمل السريعة في عصر الآشوريين المحدثين، ومن ثم فمما لا شك فيه أن الركوب على العجز كان الطريقة الأولى لركوب الجمل بين قبائل رعاة الإبل، ويتضح من الأدلة الأثرية أن الركوب على السنام كان مرحلة تالية، وهنا يواجها أول تسابق أثنولوجي<sup>٧</sup>، فقد

(٥) Bibby: 1964: 108, 1965: 148

(٦) Dostal: 1967: 15 passim

(٧) إثنولوجيا Ethnographie، المسمى العام هو «وصف الشعوب» ويعرفه هوبل Hoebel بأنه «ذلك القسم من علم الأنثروبولوجيا الذي يختص بالتسجيل الوصفي للثقافات» والبعض يقصر «الإثنولوجيا» على الوصف العلمي للأنساق الاقتصادية والاجتماعية، ولتراث الثقافي للشعوب ذات مستويات التكنولوجيا المختلفة»، ويختلف معنى المصطلح من ثقافة إلى أخرى (انظر) قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور. تأليف إريك هولتكرانس، الترجمة العربية، ١٩٧٢ نشر دار المعارف بالقاهرة، ص ١٥ - ١٧.

الإثنولوجيا Ethnology هو علم الإنسان ككائن ثقافي، وهي الدراسة المقارنة للثقافة، ووفقا لتعريف ستيرن Stern هي «التحليل العلمي - القائم على الإثنولوجيا - للأنساق الاجتماعية والاقتصادية والتراث الثقافي للشعوب ذات المستوى التكنولوجي المختلف، ويستهدف الكشف عن أصول،



(٩) بئر العبر ، جنوب الجزيرة العربية

رعي أعداد من الإبل أكبر من ذي قبل . وهذا التفسير لا يعتمد على أرقام مقارنة عن مدى السرعة في كلتا الحالتين ، وإنما يعتمد في المقام الأول على أقوال البدو أنفسهم ، أي على التقدير الذاتي . ومع ذلك فإنه لا يتعارض مع البيانات التاريخية القليلة المتاحة عن غزو رعاة الإبل لخراضي الحصباء وإنني أميل كذلك لهذا الحكم استناداً إلى عدد البقايا الأثرية التي تبين راكب السنم في مقابل راكب العجز ، وهي كبيرة بدرجة غير عادية ، وأرجع ذلك إلى التطور الذي طرأ على أسلوب الركوب ، لأنه منذ ذلك الحين أصبح رعاة الإبل يشكلون

كان راعي الإبل في شمال الجزيرة العربية أول من يركب على السنم ، في حين استمرت القبائل في جنوب الجزيرة في ركوب العجز وذلك حسبما تنبئ الأدلة الأثرية والأنثروغرافية ، وكما ذكرت من قليل فإن التحول في الشمال من طريقة إلى أخرى في الركوب حدث في النصف الأخير من الألف الثاني قبل الميلاد .

وبما لا شك فيه أن الطريقة الثانية كانت تطورا حاسما جدا في وقتها في أساليب الركوب ، حيث إنها على التقيض من الطريقة القديمة ، أتاحت للراكب تحقيق أعلى معدل للسرعة بواسطة جملة ، ويعد هذا عاملا أساسيا في تطور رعاة الإبل كقوات محاربة راكبة ، ومنذ ذلك الوقت أصبح في مقدور راكب الجمل في شمال الجزيرة العربية أن يقطع مسافات كبيرة على نحو أسرع ، وترتب على ذلك اكتشافه للمراعي بطريقة أبسر ، وأن يشرف على

ووظائف ، وعمليات التنير في سماتها الثقافية . « وعليه فالإنثولوجيا - علم خلاف الإنثوجرافيا - علم ذو نظرة مقارنة ووجهة واسعة .

(انظر « قاموس مصطلحات الإنثولوجيا

والفولكلور » ، ص ١٨ - ٢٠ )



(١٠) رجل من كرب مع ابنه ، جنوب الجزيرة العربية

الرجال. كذلك فإن هذه الرسوم تعد أفضل دليل إثنوگرافي حيث إنها توضح أول أثر ثقافي خاسري يطرأ على قبائل رعاة الإبل الشماليين (من القرن الثامن حتى السابع قبل الميلاد). وبالنسبة للرجل ذي الوسادة في صورته التي عثر عليه فيها من قبل مزودا بخزام يلتف حول بطن الجمل، فقد أضيفت إليه ثلاثة عناصر جديدة نشأت عن الفروسية المعاصرة: قماش الرجل والشرائط المرتبط به حول الصدر وذيل الحيوان، ولربما وصلت هذه الإضافات المتعلقة بالإبل إلى الرعاة عبر احتكاكهم بالحضارة المتقدمة. ومن هذا المصدر نفسه تلتى رعاة الإبل ما حفزهم على التوصل إلى العديد من الاختراعات التكنيكية، وعلى سبيل المثال،

تهديدا لسكان المدن الذين بدأو يهتمون بهذه الظاهرة. ومن الدلالة بمكان في هذا المقام أن نجد تقريرا في هذه المرحلة الخامسة من تاريخ رعاة الإبل يرجع تاريخ إلى عام ٨٥٤ قبل الميلاد، عن المساعدة التي وضعها الجنودوني العربي تحت تصرف الأمير الحاكم لإحدى المدن السورية، وهي عبارة عن (١٠٠٠) ألف من الإبل السريعة<sup>٨</sup>. وترجع الآثار الأولى التي توضح تركيب الرجل إلى الألف الأول قبل الميلاد وهي تكشف عن هوية الرجال ذات الوسائد، أو نوع هذه الوسائد، ومن أقدم الآثار المتوفرة في هذا المجال (من آثار «تل حلف» كما سبق الإشارة) نرى الوسادة قائمة الزاوية مثبتة بواسطة حزامي السرج المتقابلين. ويتضح من الرسوم الآشورية الحديثة أن هذا النوع كان مستخدما خلال الفترة التي تعيننا، حيث يبدو أنه مماثل لتلك الأنواع المستخدمة اليوم في حزام

(٨) Petracek: 1959, 1960



(١١) امرأة من كرب وهي تلحن ، جنوب الجزيرة العربية

هذا أن قبوي الرجل الحولاني قد أُضيفا إلى الرجل البيني القديم ذي البسادة ، وأن الشداد لا يمكن أن يكون قد اقتبس من قبوي الحولاني . وبهذه النتيجة ينتهي تحليلي لآثار راكب الجمال من الألف سنة الأولى قبل الميلاد . والموضوع الثاني الذي أتناوله هو ظهور « الشداد » . ومعرفتنا بالشداد - وهو نوع من الرجال - ترجع من الناحية الأثرية إلى الخلفات التي وجدت في تدمير « بالميرا » (شمالي الجزيرة العربية) والتي تعود إلى القرن الثالث قبل الميلاد ، وما يؤيد ذلك ظهورها على الألواح القرابين في نفس الفترة في تدمير أيضا . وكما أشرت في مقدمتي فإن المصدر الرئيسي للشداد هو قبو الرجل الذي

يوضح الرسم ١٠ - ١١ من نسيمه براكب العجز (المؤخرة) الذي يمتطي الجمل خلف الراكب تماما ، ويطلق السهام على العدو من مكانه وكأنه يركب عربة حربية . وهذا الشكل يظهر في الشعر العربي القديم مثل « الرديف » و « الزامل » ، ولكن الرديف تغيرت وظيفته على النقيض من راكب العجز (المؤخرة) في العصور الآشورية الحديثة ، فقد استخدم هجينه (جمله) فقط في الوصول إلى مسرح المعركة ، وهناك يستبدله بحصان قد أحضره معه ليخوض به القتال . وهذا الاختلاف بالنسبة لراكبي المؤخرة يمكن أن يتطور في حالة ما إذا ما صار لدى قبائل الإبل جيادا أيضا<sup>١</sup> . وثمة دليل آخر من هذه الحقبة ، وهو تمثال صغير لجمل من اليمن يوضح رجلا ممائلا للرجل الحولاني الأخير ، ولكن ينقصه القربان الصغيران للشكل الحديث . ونستخلص من



(١٢) لقاء عند البئر في أرض صحر ، جنوب الجزيرة العربية

والشداد يستبعد الافتراض البديل لنشوء شداد مستقل عند رعاة الإبل. ومن حيث الأدلة الأثرية فليس لدينا تفسير آخر لنشأة الشداد، فعلى ضوء المعلومات المتاحة يمكن القول أن البارثيين هم الذين أدخلوا الرحل المقوس (ذا القبو) إلى مشارف الجزيرة العربية. ومن ثم فإن الشداد يمثل التجديد الهام الثاني الذي تلقاه رعاة الإبل الشماليين من الفرسان. وهذا الرحل الجديد هو ثمرة الاحتكاك الثقافي بين الإبرانيين والساميين، وبعد أقوى العوامل في تطوير التواحي الحربية في حياة رعاة الإبل. فأول مرة يتوفر لراكب الإبل رحل يهيء له كل الاستقرار اللازم والمساندة المرجوة في القتال وهو فوق ظهر الجمل. وواكب

اختراعه خيالة وسط آسيا<sup>١٠</sup> . . . ولنحاول أن نعد تصنيفاً للرحل المقوس، وهو عامل مساعد ذو فائدة غير عادية بالنسبة للركوب، باعتبار أن الرحل المقوس لم يطور على مراحل وإنما اكتشف مرة واحدة، كما تشير الأدلة الأثرية، ومن هذا الرحل نشأت - كما أوضح يوهانسن بشكل مقنع - أشكال عديدة متباينة. وفي هذه الحالة نتجهى إلى أن الشداد هو عبارة عن تعديل لسرج الحصان ذي القبو بحيث يصلح للإبل. يؤكد هذه المسألة شيء لا يمكن أن نتجاهله في هذه المناقشة هو أن أول ظهور للشداد في الآثار يرجع تاريخه إلى نفس الفترة التي ظهر فيها أول أثر الخيالة الشرق الأدنى وهم يمتطون ظهر السرج المقوس (ذي القبو). إن الفرق في التركيب بين رجال الإبل في الألف الأول قبل الميلاد



(١٣) مناحيل أثناء الرقص ، جنوب الجزيرة العربية

ذلك، واستنادا إلى مراحل التطور المختلفة كما أتبناها، يمكن تقسيم رعاية الإبل المختلفة إلى مجموعتين: الشمال المتقدم والجنوب المحافظ.

وتبين من الدليل الأثري وعلم الإثنوجرافيا الحديثة أن الركوب على العجز (المؤخرة) كان الأسلوب الشائع بين كل رعاية الإبل في مرحلة ما من تطور هذه القبائل، ولا يمكن حتى الآن تحديد تاريخها على وجه الدقة. وظهرت بوادر تغيير بين رعاية الإبل حوالي نهاية الألف الثاني وبداية الألف الأول انتهت بتقسيم شبه الجزيرة إلى قسمين. ومن المحتمل أن يرجع ذلك التقسيم إلى الاحتكاكات المتعددة بين قسم المجموعة الشمالية ومنطقة الحضارة المتقدمة. وقد ورد في أحد النصوص وجود مركز لتربية الحيوان قريبا من «نيبور» يرتاده المشترون من بلاد

ذلك تغير مماثل في أسلحته، فبدلا من القوس والسهام التي كان يستخدمها في مرحلة الرحل ذي الوسادة نجده الآن يستطيع أن يستخدم الرمح الذي يستخدمه الفرسان في حربهم.

ويقدر ما نرى الآن فإن هذه التطورات الفنية: الركوب على السنام، تطور إعداد الرحل نتيجة عناصر مستعارة من ركوب الخيل، تطور في أساليب الحرب عن طريق اقتباس مبدأ عربة الحرب وملاعمه (تكيفه) مع ركوب الإبل، استخدام القبو (المقوس) في رجال الإبل، فإن هذه التطورات قد تركزت في قبائل رعاية الإبل الشماليين. أما القبائل الجنوبية فقد تمسكت بنوع من الرجال ذات الوسادة التي ما زالت مستخدمة حتى يومنا هذا، كما كان الحال في الألف سنة الأولى. وعلى





(١٤) مناجيل أثناء الرقص - جنوب الجزيرة العربية

والوضع الثقافي هناك، وفي التطور المتأخر نسبياً للحضارة المتقدمة. في العصور القديمة ظهرت بعد ذلك بنحو ألف سنة تقريباً النتائج الأولى للحضارة المتقدمة في بلاد ما بين النهرين، فإذا ما رجعنا إلى تاريخ المرحلة الثانية لبلاد ما بين النهرين المتقدمة فعلاً مع تأسيس المملكة السامرية (قبل عام ٢٣٥٠ قبل الميلاد) وبداية الحضارة المتقدمة لجنوب شبه الجزيرة العربية خلال القرون الأخيرة من الألف سنة الثانية، فإن هذه الفترة تؤكد التأخير في التطور الثقافي في الجنوب الذي يمكن أن يرجع إلى العوامل الجغرافية فقط. وفي التحليل النهائي فإن حضارة بلاد ما بين النهرين هي نتاج احتكاكات حضارية وتأثرات حضارية عديدة، وهو أمر لا يمكن حدوثه إلا حيث تحول جغرافية المكان دون تكون جيوب ثقافية محلية

ما بين النهرين وأيضاً من إيران، حيث كان هذا العمل يشكل جزءاً لا يتجزأ من الاقتصاد إذ ذاك، وهذا يشير إلى أن الحضارة المتقدمة في هذا المجال كان لها بعض الأثر فيما وراء حدودها المباشرة. ولذلك - وتحت ظروف معينة - يمكن تفسير التحول من الركوب على العجز (المؤخرة) إلى الركوب على السنام، بأنها وليدة هذه الاحتكاكات، ولكنني لا أستطيع إثبات ذلك، فلا يمكن إثبات أن رعاية الإبل الشماليين كانوا على اتصال مع الحضارة المتقدمة خلال موجات التوسع، وإن كان ذلك ممكناً، هذا بخلاف رعاية الإبل في الجنوب فلم ينتج لهم الاحتكاك مع مراكز الحضارة المميزة، ومن ثم فقدوا هذا الحافز الهام للتطور. وتكون الأسباب الرئيسية لذلك في جغرافية جنوب الجزيرة العربية

ومنزلة. ومن ناحية أخرى فإن شبه الجزيرة العربية كانت منزلة تماماً، ولم تشكل أي نوع من الجسور التي تصل آسيا بجزائرها في القارة بحيث تسهل الاحتكاك الضروري للإنجاز الإبداعي، بل على العكس فقد كانت تعزلها عن المراكز الثقافية في الشمال مغارات وقفار وعرة (صعبة الاختراق).

لهذا السبب فقد بدأت التأثيرات الحضارية الحاسمة في زمن متأخر نسبياً - في السنوات الألف الأولى السابقة للميلاد - وراحت تحترق شبه الجزيرة العربية من الشمال إلى الجنوب، وكان لهذا أهميته الكبرى بالنسبة لرعاة الإبل الجنوبيين. وكانت البداية المتأخرة نسبياً للحضارة العربية الجنوبية عتصراً له أهميته في اتجاهاتها المتحفظة، لكن العامل الأكثر أهمية تمثل في نقص الاحتكاك المباشر لهم بالمجتمعات التي قامت بترية الحيل، تلك التي استمدت القبائل الشمالية منها أعظم دوافعها الكامنة. وإذا ما عدنا إلى تعريفنا للبديوي راعياً للإبل اعتداد على خوض القتال على صهوة جواده، يمكننا أن نصف أولئك الذين ينتمون إلى الألف الثالث قبل الميلاد - وحينما لم تكن أسس المجتمع الحارثي ذي المستوى الرفيع قد وضعت بعد - بدواً أول، ويقصد من هذا الاسم أن يظهر كيف تولدت مرحلة عن أخرى. هذه التاريخ للانتقال من البدو الأول للبدو الحاصل، تؤيده أبحاث ف. جاسكال W. Caskel<sup>١١</sup>. فقد أكد في أبحاثه التي أقامها على مادة أخرى ومن منطق مخالف لذلك الذي بدأنا منه ما يماثل هذا الذي ذهبنا إليه، وهو لم يتبع تكوين المجتمع البدوي إلى تلك الفترة التي مضينا نحن إليها فحسب، وإنما أكد أيضاً نموه على يد رعاة الإبل الشماليين وتلك بالتأكيد ليست محض مصادفة.

لقد بدأت المرحلة البدوية المبكرة حينما بدأت القبائل للمرة الأولى في رعي الإبل (في تاريخ لا يمكن تحديده على نحو دقيق)، ودامت حتى القرن الثالث أو الثاني بعد الميلاد، وتشمل تلك المرحلة كلتا المجموعتين: المتطورة

والحافظية، وأعقب ذلك مباشرة المرحلة البدوية الخالصة، ولكنها اقتصرت على المجموعة المتطورة وحدها، ويمكن أن يقرر علم الأنثروبولوجيا اليوم موعد وجودها، بالطبع هنالك مخلفات لتأثير البداوة الخالصة يمكن اكتشافها داخل الجماعة المحافظة مثل تقوية السرج الخولاني بدعامتين عبر أعلى الكاهل على نحو ما وجد لدى هذه المجموعة، ولكن لماذا أصرت هذه المجموعة على الجلوس على العجز، واستخدام سرج غير مناسب للقتال حتى رغم معرفتهم بالشدائد الذي يعطي لراكبه مثل هذه المزايا في الحرب؟ إن هذا الاتجاه الواضح للعادات القديمة للتشبث بالبقاء، بالإضافة إلى التمسك بالسمات المميزة للمرحلة البدوية المبكرة، يشير إلى أنه يمكن افتراضها وحتى اليوم أن نجد بعضاً من مخلفات مرحلة البداوة المبكرة.

انطلاقاً من الدور الرئيسي الذي لعبته أنماط الرحال يجب أن نسأل أولاً عما إذا كانت هناك عناصر أخرى مميزة قد ارتبطت بالرحل الخولاني في منطقة استخدامه الحديث؟ إن الجزء الثاني من هذه الدراسة مخصص لبحث هذه المشكلة ضمن غيرها من المشاكل، وسوف نقصر هنا على النتائج الأساسية. إن المعلومات الأنثروبولوجية تظهر الرحل الخولاني مرتبطاً ببعض العناصر الحضارية وهو ارتباط أطلق عليه «وحدة الخولاني» hawlani unit. وهي تشمل: رجل لحمل (قتب)، ورجل مخصص للنساء يعرف باسم الطمه يقوم على فكرة الرحل الخولاني، وأنماط خاصة من السلال تشير منها إلى أوميه اللبن بصفة خاصة، وبعض الحاويات الجلدية مثل الركائب والأجولة المعدة لحمل الطعام والمقالات الجلدية والأنسجة البدائية، وكسمة سلبية: لا توجد الخيام إلا بين قبائل الصياد والكر و آل رشيد الذين تبنا جميعا السكنى في الخيام من خلال الاحتكاك بقبائل الشداد. وقد أظهرت

من خلال التحليل المقارن أهمية هذه الوحدة الحولانية، وعبرت عن احتمال أن تكون هذه الوحدة ظاهرة أصلية. ومن منطلق الحقائق التي تلخصها من قبل، يمكن للمرء أن يوجب على ذلك السؤال بالإيجاب. ولكن أي مدى يمكن أن تشرح هذه الوحدة الحولانية باعتبارها من بقايا مرحلة البداوة الأولى؟

تعتمد الإجابة على العثور على عناصر حولانية بين قبائل الشداد، لهذا السبب فإننا يجب ألا نعلمد فحسب على الدليل الإثنوجرافي بل أيضا على المؤلفين اللغويين العرب الذين يقدمون في بعض الأحيان إشارات مفيدة عن حياة القبائل العربية القديمة.

لا يجد المرء أي أثر أو إشارة في شعر الجزيرة العربية لأبي من الأولاني ذات القيمة التي ترتبط بالوحدة الحولانية، تلك الأولاني المعدة من خوص زحف التخيل والمطرزة بالجلد، ولكن هناك نوعين من الرجال من النوع الحولاني هما القتب والطمة وجدا في قبائل الشداد.

أ - ورد ذكر القتب في الشعر العربي القديم (انظر **التقااض** ص ٨٠٤) وفي لسان العرب، ولكن لسوء الحظ بدون وصف تفصيلي، فقد ذكر لسان العرب (في الجزء الثاني ص ١٥٤) أن النسوة الحوامل كن يستخدمن القتب للتعبيل بالوضع، وفي العصر الحديث يشمل التجهيز الفودجي «للرؤالا» صورة أكثر تطوراً من القتب، وهي عبارة عن وسادة على شكل حلقة حصان تسمى «وراً أو ميثاراً» توضع حول السنام، وتمة نخط خاص منها يسمى «الحيداجا» يستخدم في «الرؤالا» وهي توضع على الوسادة المسماة «بالور» ، و«الحيداجا» تختلف عن الرجل الحولاني، وهذا «الور» يذكر المرء بالوسادة التي يطلق عليها اسم «الحاوية» في الشعر العربي القديم في الجزيرة العربية (أنظر **التقااض** ص ٩٥٨ ولسان العرب ٢٢٨/٩) والتي قيل أن الرجال والنساء كانوا يستخدمونها على حد سواء.

وهناك صورة فنية لهذا السرج في إحدى مقامات

الحريري التي يرجع تاريخها إلى عام ١٢٢٥ - ١٢٣٥، وقد أوردت هذه المصادر أنواعاً عديدة من السروج والرجال وذكرتها بالاسم، وربما ينتمي بعضها إلى النمط المعروف بالقتب وهي «الكفل»، و«الكور»، و«الرحل»، والكفل سرج يشبه الوسادة يوضع حول السنام ليكون بمثابة مقعد الراكب (لسان العرب ١٠٧/١٤) و«الكور» يوصف بأنه مماثل للرجل ويستخدم في حالة ركوب المهور. ويثير وصف الرجل ذاته كثيراً من اللبس، فهو يشبه حسب وصف الجوهري (لسان العرب ٢٩٣/١٣) القتب وإن كان أصغر منه قليلاً، وإذا ما اكتفيينا بإشارة الجوهري تعين علينا أن نسوق دليلاً آخر على وجود النمط المعروف بالقتب حيث أن وصف الجوهري لهما يجعلهما متماثلين، غير أن الرجل يستخدم بصفة عامة لوصف سروج الرجال وهكذا نجد في لسان العرب (٣٩/١١) أن الشداد كان منذ وقت مبكر يسمى رجل «الزلافات»، وهو ما يعني في الحقيقة سرج الحيوان الحافر ويشير إلى أن الشداد قد استخدم بعد ذلك بوقت طويل للإشارة للسرج المنحني.

ب - أما سرج النساء المعروف باسم الطمة فقد أوردته اللغويون كسرج تحت نقاله بدون مظة يعد للنساء، ويتفق هذا الوصف في جوانبه الأساسية مع الطمة الموجودة حالياً في جنوب الجزيرة العربية، لكن الإشارات التي وردت في لسان العرب لا تسمح باستخلاص أية نتائج عن تركيب الطوما، ونلاحظ أن هذه الأخيرة تشبه سرج المشاجير وهو - أي المشاجير - فيما ذكره لسان العرب نقالة للنساء أصغر من المودج وذات بنية علوية لا سقف لها، وتعلو المودج تركيبة على شكل قبة تصنع من الألواح الخشبية (انظر لسان العرب ٢١١/٢). ومن الجدير بالذكر لخدمة أغراض بحثنا أن نلاحظ أنه رغم هذه الأوصاف غير المتسمة بالدقة فإن الطمة والطوما اللتين ورد وصفهما في لسان العرب يمكن تمييزهما باعتبارهما سرجين تستخدمهما النساء ولا تحيط بهما

السنائر، وتستخدمهما قبائل وسط وشمال شبه الجزيرة العربية.

وقد وجد في شمال أثري لجل (يرجع تاريخه إلى فترة تتراوح بين القرنين العاشر والثامن قبل الميلاد) تكوين مشابه للطمه له تركيبة إضافية مماثلة يمكن أن ترجع إلى مرحلة البدو الأول من المجموعة المتقدمة. وإن لم يكن ذلك التكوين مماثلاً بالضرورة أو مشابهاً لسرج المرأة، ومع ذلك في العصر اليوناني الروماني عثر على تماثيل فخارية في سوريا تبين مثل هذه التركيبة الإضافية متصلة بسرج المرأة - وهذا يثبت أنه قد وجد في مرحلة البداوة الأولى سرج للنساء مبني على فكرة السرج ذي الوسادة، ومن ثم يمكن الاعتماد على الدليل السابق الذكر لتقرير أن السروج المنتمئة للنوع الذي يرجع إلى الوحدة الحولانية كانت منتشرة على نطاق واسع بين رعاة الإبل في الجزيرة العربية، ومع ذلك فإن القبائل المتقدمة أدخلت تطوراً على هذا النوع في تاريخ لاحق، بأن جعلت من الوسادة التي كانت تستخدم على الخزام وسادة طويلة تستخدم عند الركوب على السنام، وهذا الميل إلى التطوير معنوم لدى مجموعة القبائل المحافظة، ويقودنا انتشار السرج الحولاني إلى افتراض وجود تطور عام في مرحلة البداوة الأولى، وهكذا يتوفر لدينا تفسير أفضل لسلسلة من أوجه الشبه بين المجموعتين (أساليب ومعدات الرعي، وتكتيكات القتال).

ويمكن للمرء أن يميز بضعة عناصر فحسب من الوحدة الحولانية في ثقافة قبائل الشداد، ولكن هذه العناصر كافية - إذ أن عددها بالطبع تحدده مصادر المعلومات المتاحة - نقول كافية لإعطاء درجة من إمكانية ترجيح افتراضنا بوجود تصنيف الوحدة الحولانية القريبة العهد كبقايا من مرحلة التطور العامة للبداوة الأولى.

وكذلك يساعدنا تحليل الأصول الجغرافية، ابتداء من الملابس المختلفة التي كان يرتديها الرجال من مجموعات الشداد والحولاني، في إلقاء بعض الضوء على ما أدى إليه

قيام رعاة الإبل الشاليين المتطورين باستخدام الشداد، وقد وجدنا أن الغالبية الساحقة من رجال القبائل الجنوبية من درسناهم كانت ترتدي المئزر بينما كانت قبائل الشداد ترتدي قمصاناً سابعة تصل إلى الكعب وعباءات، وفي بعض المناسبات كانت ترتدي السراويل. هذا وقد أشرنا في مقام آخر إلى صعوبة التوصل إلى أية نتائج إثنولوجية حول الانتشار الكبير للمئزر في جنوب شبه الجزيرة العربية، ويبدو أن هذا النوع من الملابس قديم جداً بين كل من الرحل والقاطنين في هذه المنطقة، فهل يمكن أن نأتي بدليل على وجود المئزر كذلك بين المجموعة المتطورة من رعاة الإبل؟ ولنصغ علانية على ذلك في موضع التساؤل: إلى أي تاريخ يرجع الدليل على استخدام قبائل الشداد للملابس الحالية وما هو أصل هذا الرداء؟ إن السؤال الأول يعد نسبياً سؤالاً سهلاً. فراكبو الجمال حسب ما تظهره مخلفات الآشوريين الجدد كانوا يرتدون المئزر (انظر من ١١٠، ١١١). ومن الصعب الحصول على دليل فيما يتعلق بالملابس الحالية لقبائل الشداد وإن كان أقدم شاهد أدبي يرجع إلى الشعر العربي القديم - وعلى الأخص القصص الملحمية التي وردت في أيام العرب وحول البدو في القرنين السابع والسادس قبل الميلاد. إن بعض المصطلحات المستخدمة بالنسبة للملابس ما زالت مستعملة حتى الآن، على سبيل المثال لفظ «العباء» الذي يستخدم للرداء الذي يعلو باقي الملابس والثوب، للملابس بشكل عام، «والسروال» (وكان قبل ذلك لفظ السرايل) للإشارة إلى ما نعرفه بالبطنلونات أن هذه المصادر ليست فقط دليلاً فيما يتعلق بالملابس، ولكنها تسمح بتحقيق بعض المدرجات النفسية ذات القيمة لعلماء الإثنولوجيا، لأنها أظهرت بعض الفوارق الدقيقة التي غالباً ما تغفل (خلال مراحل التحول الحضاري)، هكذا يداخلنا العجب إذ ندرك من خلال ما ورد في «أيام العرب» إلى أي حد كان ارتداء الملابس بين البدو - كما هو الحال الآن - دليلاً على المكانة الاجتماعية، ولإيضاح هذا يمكننا أن نستشهد

بعده ففترات ، فقد ذهب وفد للسلام من قبيلة عيس إلى الحارث بن عوف . وسأله أعضاء الوفد عما إذا كان قد رأى الحارث بن عوف ، فأجاب وهو منهمك في العمل مرتدباً رداءه جلدباً قصيراً ، قائلاً : إنه مع أهله - ثم ارتدى ملابسه . وذهب الوفد للبحث عنه ورجع أعضاؤه بعد أن ارتدى الحارث ملابسه ، ولم تبدأ محادثتهم إلا بعد ذلك<sup>١٢</sup> . إن الدلالة الاجتماعية للملابس يمكن شرحها تفصيلاً بصعوبة ، إن حارث بن عوف بالتأكيد لم يكن عارياً ، ولكنه كان يرتدي قطعة ملابس حول خاصرته أثناء عمله في خيمته ، ولكن هذا كان مخالفاً لأسلوب حياة العرب إذ ذاك ، تماماً كما هو الحال الآن إذا ما استقبل الوفد بالحالة التي كان عليها . وتوضح الفقرة التالية من الهجاء الشعوري بالاحتقار حيال العربي : « وتصفر الرياح حول خاصرته إذ سرق البعض قبيصه<sup>١٣</sup> » . والقبص شأنه شأن الرداء الذي ورد في قصائد آخر . « كان أحد رجال بني زياد قد وقع في الأسر ولا رجاءه فان عمارة بن زياد استخدم الحدة الحربية التالية ضد هيبه بن عامر ابن قشير بن كعب . فقد قال له : يقول الناس عنك إنك نحيل ، فقال الآخر : لا سمح الله . فتحده عمارة أن ينزع جيبه ، وبالفعل جذب هيبه قبيصه تمهيداً لخلع ملابسه ، وفي هذه اللحظة بالذات انقض عليه عمارة وأخذ أسيراً<sup>١٤</sup> » . وللتأكيد لوجود الملابس السابعة التي تغطي الأرجل أقل رسوخاً . وعلى سبيل المثال يصف قاتل دريد بن الصمه ما صنعه فيقول « وحين ضربته بسيفي خر صريعاً على الأرض عاري الجسم وبدا باطن فخذه وردفاه خشناً من أثر ركوبه الخيل عارياً<sup>١٥</sup> » . ويريوي عن الجساس أنه بعد مصرع كليب مر بقومه وقصبتا ساقيه عاريتان وهنا أدركوا أن ثمة كارثة قد حلت<sup>١٦</sup> ، وفي موضع آخر من « أيام العرب » نجد إشارة مباشرة للسرويل : « لقد رأيت الحارين بشعر متجدد وسراويلهم مصبوغة بالزعفران » . وهناك إشارات عدة إلى العباءة .

وفيما يتعلق بأصل هذه الملابس فإن آثار العهد الآشوري الجديد التي تحمل صور المتزر ، بالإضافة إلى ذكر ملابس « النهار » في القصص الملحمية ، تحد على الأقل الحدود الخارجية للفترة التي تغيرت خلالها ملابس رعاة الجمال في شمال شبه الجزيرة العربية ، بالرغم من أنها دامت حوالي ألف عام ، وذلك بسبب الدلالة الاجتماعية المرتبطة بهذه الملابس ، فهي تمثل نوعية من الحياة تختلف عن تلك التي ترتبط بالمتزر . وإذا استعدنا قصة الحارث بن عوف افترضنا أنه من المحتمل أن هذه الملابس لم تنشأ بين رعاة الإبل ، وإذا بحثنا عن دليل أثري على هذا الافتراض من خلال الفترة المعنية ، نجد نماذج مماثلة مدهشة لهذه الملابس في المكتشفات الفنية من فترة حكم البارثيين الفرس في تدمر ( بالмира ) التي كانت مركزاً أساسياً للتجارة في شمال شبه الجزيرة العربية حيث كان السكان قرييين من مجال التأثير بالخصارة الفارسية . ونحن نستخدم كلمة « مدهش » عن قصد ، إذ إنه بالتحديد ، من خلال تلك الجيرة ، وفي هذه الفترة ، نجد الأدلة الأثرية الأولى للشداد ، وهذا كله يلقي ضوءاً جديداً على عملية الاستعارة تلك . وقد نيه فيدنجرين Widengren إلى تأثير الإبرانيين على الميريا ( تدمر ) ، ليس فقط من حيث المعدات الفنية ولكن أيضاً بالنسبة لأسلوب الحياة والدين . وكما أكد سيرج Seyrig فقد كان سكان الميريا يرتدون إلى جانب الملابس الأخرى ، الزي الفارسي المكون من السروال والقميص والعباءة . وانتشر ذلك الزي بصفة خاصة بين أبناء الطبقة العليا<sup>١٧</sup> . وقد استعير السروال والعباءة من الحارين الفارسيين ، وأما القميص الذي يلبسه البدو فيمكن إرجاعه إلى ملابس الطقوس الدينية التي

.Caskel: 1930: 76 (١٢)

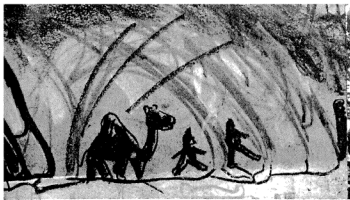
.Caskel: ibid: 64 (١٣)

.Caskel: ibid: 55 (١٤)

.Caskel: ibid: 42 (١٥)

.Caskel: ibid: 32 (١٦)

.Seyrig: 1950: 6 (١٧)



(١٧) يوم الدين ، من رسم صبي يدوي ، الكويت (متحف علم الشعوب ، فينا ، مجموعة دوستال)



(١٦) جن ضد الانس ، رسم لصبي يدوي من الكويت (متحف الشعوب ، فينا ، مجموعة فالتير دوستال)



(١٨) شيطان ، من رسم صبي يدوي ، الكويت (متحف علم الشعوب ، فينا ، مجموعة دوستال)

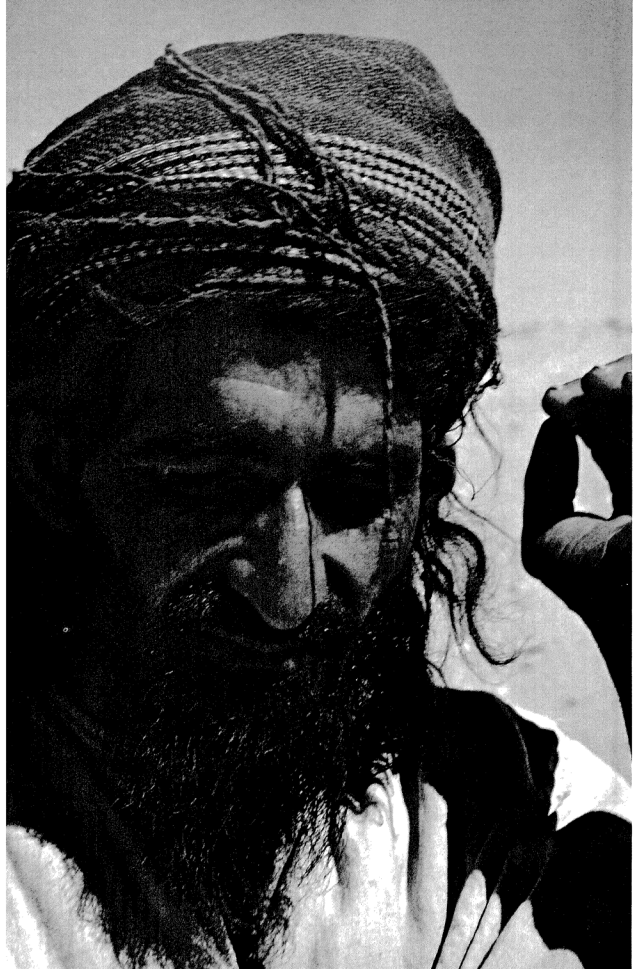


(١٦) جن ضد الانس ، رسم لصبي يدوي من الكويت (متحف الشعوب ، فينا ، مجموعة فالتير دوستال)

(١٩) يدوي من صيبر ، جنوب الجزيرة العربية

(٢٠) يدوي من صبيان ، جنوب الجزيرة العربية

(٢١) منحال من مدينة تريم ، حضرموت









الكامل بعناصر الفروسية بين رعاة الإبل، على الصعيد التجهيزي، من خلال السرج الجديد، وعلى المستوى الرمزي عبر تنظيم الرماية والسباق، اللذين كانا على صلة وثيقة بأسلوب الحياة الجديدة والملابس التي مثلتها. وربما يمكن أيضا إرجاع الشخصيات المثالية في الملحم العربية القديمة إلى أنماط فارسية، فمن المؤكد أن فكرة الدم النبيل الراضخ بقوة بين قبائل الشداد لها جذور في عالم الفروسية الفارسي.

وأخيرا نود أن نشير إلى الارتباط الهام من الناحية الإثنولوجية بين المجموعة المتطورة والعرب العاربة، فإذا ما رجعنا إلى تطور الحياة البدوية كما أجملناها، نجد المرء أن رعاة الإبل من المجموعة المتطورة الذين وجد لديهم أول أثر لاجتماع الفرسان هم من العرب العاربة، الذين كانوا، مرة أخرى، القشة التي نقلت الفكرة الفارسية عن المحاربين الراكبين بين رعاة الإبل. هذا الارتباط الواضح يلقي ضوءا جديدا على الأصول العرقية للعرب، ويصور العناصر الثقافية والتاريخية التي حولت جماعة كان يطلق عليها أصلا الرعاة العاربة إلى طبقة حاكمة توسعت وشكلت أساس العرب على نحو ما نعرفهم الآن بمصطلحات علم الأجناس البشرية.

### ملاحظات ختامية

لم يكن بوسعنا نظرا لعدم توفر المادة أن نناقش الزمان والمكان الذين بدأ فيها رعي الإبل في شبه الجزيرة العربية، وكذلك لم يكن في مقدورنا الجزم بما إذا كان رعاة الإبل يشكلون فرعا متخصصا انبثق من مرحلة مختلطة بالاعتقاد الزراعي، أو أنهم انحدروا مباشرة من

اكتشفت لوحة معمارية تحملها في دورا إيروبوس -Dura Europos، ويعتقد أنها تماثيل الأودية التي كان الحكام الإمبرانيون يستخدمونها لأداء طقوس معينة<sup>١٨</sup>. ونحن نعلق أهمية كبرى على تفضيل الطبقة العليا من سكان مدينة بالмира للملابس الفارسية، حيث يرمز هذا التفضيل إلى مستوى أرقى من الحياة تتأثر كثيرا بالمعتقدات الإيرانية. وتوجد على سبيل المثال لوحة تمثل أحد أبناء بالмира من ذوي المكانة الكبيرة يرتدي ملابس حامل النبال الفارسي. وكان الفرس يضعون الفروسية والرماية في مرتبة عالية، وذلك لأنهما مثال للفضائل الفارسية، ثم تبتهما العناصر غير الفارسية المتصلة بالحاشية<sup>١٩</sup>. ومن خلال هذا كله، يمكننا أن نفترض بمزيد من الثقة أن الفرس قد نقلوا هذه الأشياء إلى الثقافة الحضرية للعالم الإغريقي السامي، ثم انتقلت بعد ذلك مع السرج المنحني إلى رعاة الإبل. وهناك لوحة أخرى من بالмира تؤكد هذا الاعتقاد بقوة، حيث نشاهد جلا ذا سنم واحد عليه شداد يعتليه رجلا، أحدهما يتولى قيادته، وكلاهما يرتدي الزي الفارسي النموذجي على نحو ما أسلفنا ذكره. ونستطيع أن نتعرف على التأثير الفارسي بوضوح أكبر في «أيام العرب» حيث على سبيل المثال تصور لنا مطاردة أحد الجيوش لجيش آخر كما لو كانت سباقا للخيول، وهكذا فإنه في نهاية قصة حرب دامس والغبراء يقول قيس: «سوف أسمح بثلاثة اختيارات لشروط سباقنا، فإذا ما اخترت أنت أولا فلي خيارنا زيادة عنك، والعكس صحيح إذا ما اخترت أنا أولا». ويجيبه حذيفة: «فلتبدأ أنت». فيقول قيس: «فليكن الهدف على مبعدة مائة رمية سهم». ويقول حذيفة: «سنسمح بالتدريب أربعين ليلة وسيكون المطلق منطلق ذات الإصباح»<sup>٢٠</sup>. ومن المدهش كذلك أن نرى عمارة في قصة يوم الطلوح وقد ارتدى عمارة حراء (وقد كان اللون الأحمر اللون الذي يرمز لطبقة المحاربين الفرس)<sup>٢١</sup>.

ومن المحتمل أن هذه الرموز والعادات الفارسية التي ميزت الشريحة العليا من الجماعة المحاربة قد أدت إلى التطور

.Dostal: 1967: 160 (18)

.Widengren: 14 (19)

.Caskel: 1930: 51 (20)

.Dostal: 1967, 161 Note 22. Caskel: 1930, 95 (21)

رعي الإبل بين المجموعات الناطقة بلغة المضاد، وكذلك بين المتحدثين باللهجات الحديثة للغات السامية الجنوبية.

ويتعين على المرء هنا أن يذكر بصورة عابرة شيئا عن أهمية رعاة الإبل داخل الجماعات السامية المختلفة من البدو وأشباه البدو. لقد أودت دراسة ج. هيننجر J. Henninger التقديرة الثانية «مسكن وأسلوب حياة الساميين القدامى» بأسس أسطورة الساميين باعتبارهم بدوا، وأصفت المزيد من الموضوع على حقيقة أنه إلى جوار شرائح معينة من النمط البدوي يجب الإشارة إلى الزراعة باعتبارها نمطا مبكرا للحياة السامية. ونحن نعتقد أننا بحاجة إلى النظر بمزيد من الدقة إلى الأهمية التي علينا أن نعطيها لرعي الإبل طبقا تختلف الصياغات الممكنة. وبوسعنا أن نقوم بهذا بأن نعود بأذهاننا إلى المدى الواسع للأشكال المتباينة للحياة البدوية، فهي تشمل رعاة:

أ - الأبقار والأغنام.

ب - الحمير والأغنام.

ج - الإبل والأغنام والماعز.

د - الأبقار والماعز ٢٢.

والتكوينات السالفة هي بشكل أو بآخر داخل نسق زمني - طبقا لما تذكره مصادر الأدلة - لكنها لا ينبغي أن تؤخذ كما لو كانت تمثل جدولا زمنيا تقريبا للتطور الفعلي، حيث إن المصادر لا تسمح لنا بتقديم شيء ينسجم بمثل هذا الطموح. هذا التعدد، يعكس ببساطة من وجهة نظرنا، أتماطا مختلفة للتكيف مع الظروف المناخية المختلفة أو مع المناطق المتباينة في شبه الجزيرة العربية. إنني في الحقيقة أحاول تجريب منهج جديد فيما يتعلق بالمراكز المحتملة التي نعت منها الجماعات السامية المختلفة. فالنظر

مرحلة كانوا يمارسون فيها الصيد، فما يذكره ما قبل التاريخ لنا عن الهيكل الاقتصادي الأساسي في مستوطنات العصر الحجري الحديث يجذب فيما يبدو الافتراض الأول، لكن المكتشفات المادية تؤكد بحسب الاحتفاظ بالماعز والأغنام والأبقار والخنازير، والحياد في بعض الحالات، في حين نظل نبحت عبثا عن أي أثر للإبل، وأنه لما يتفق مع الكشف الأثري، ومع ما يجمع عليه علماء الأجناس اليوم أن البدو قد انطلقوا في غمار شكل ثانوي للتطور من اقتصاد زراعي مختلط، وأن المجتمعات التي عاشت على هوامش مثل هذا الاقتصاد ذي التركيز الأساسي للحيوانات قد حفرتها التجربة التي استمدتها داخل هذه المناطق على البدء في رعي الإبل. هذا الافتراض، وهو أن عمليات النقل والتقليد قد نتجت عن طريق الاحتكاك، هو احتمال وارد بشكل أقوى من إمكان التطور نظريا من مرحلة الصيد. ومن سوء الحظ أنه ليس بوسعنا من خلال الأدلة المتاحة في الوقت الحالي أن نحدد مجرى الأحداث التي أدت إلى رعي الإبل. وفي ضوء نقص المعلومات وبجرفنا عن حسم المسألة يتعين علينا التزام الحذر البالغ من التعميمات التي تمائل تلك التي توصل إليها باتيمور Battimore إذ يقول «إن أعداد البدو - سواء العرب أو الأتراك أو المغول - كانوا جماعة من البشر قررت استخدام هذه الحيوانات للتخلص من الفقر الذي حل بساحة القائمين بالزراعة، واللجوء إلى حياة أكثر أمنا باعتبارهم رعاة» ٢٣. إن مثل هذه الصياغات تعطي فكرة زائفة فحسب عن القرائن والأدلة المتاحة حاليا في شبه الجزيرة العربية، وهي قرائن لا تبرر مثل هذه المقولات ذات المضمون الشامل. وبالإضافة إلى ذلك، يتعين على المرء أن يتجنب خلق مقولات جامدة جديدة، ويجب عليه ببساطة أن يتقبل النقص القائم حاليا في مصادرنا. كذلك ليس بمقدورنا أن نحدد السمات العرقية واللغوية المميزة لرعاة الإبل الأوائل، إذ من الثابت أن رعي الإبل لا يقتصر على مجموعة بعينها من الساميين، فقد وجد

.Dostal: 1967: 163 (٢٢)

.Dostal: 1968 (٢٣)

المنحني الذي أصبح يشكل في الحياة البدوية وحدها بعد انبثاقها في المنطقة المتقدمة حضارياً - جزءاً ثابتاً من حضارتها في ذلك الوقت).

ذلك هو تلخيصنا للعلاقة بين رعاية الإبل والحضارة المتقدمة: إن رعاية الإبل قد قاموا بدور المستقبل (أو المتلقي)، وأثبت السكان الحضريون صلابة جمة جعلتهم يصعدون النزعة البدوانية الأكيدة لدى البدو. ولكن ذلك يدوم فحسب طالما بقي النظام السياسي للمنطقة المتقدمة حضارياً متماسكاً. ولا يمكن فهم نشأة الحضارة البدوية الحاصلة والدور القيادي الذي اضطلعت به إلا إذا رأينا هذا في ضوء ضعف «ديولات المدن» الواقعة بين روما وفارس. لقد تأثر التاريخ الحضاري لشبه الجزيرة العربية تأثراً حاسماً بالعلاقات الوثيقة بين المجموعة المتطورة، التي بلغت سمتها في مجتمع من المحاربين الراكبين (الحياة)، وبين العرب العاربة. ومن هذا الارتباط البارز يمكننا أن نخلص إلى أن اللغة العربية قد انتشرت بصورة مطردة مع انتشار الحضارة البدوية الكاملة التي قدمت من الشمال، أي أنه قد حدث تمثيل أو تكيف لغوي تحت تأثير لغة الطبقة الحاكمة الجديدة. وليس بوسعنا أن نكون أكثر دقة وتعديداً في بيان عملية «التعريب» هذه. ولا بد أن العرب قد ارتقوا درج السلطة في الدول التي تدخل ضمن منطقة الحكومة المنظمة قبل الإسلام، عن طريق الانضمام في سلك الخدمة الحربية. أما في المنطقة الحرة خارج هذا النطاق، فلا بد أن التحول والتكيف قد بدأ بفرض عناصر جديدة على السكان الموجودين بالفعل. وللتشكل (التكون) الحديث نسبياً للحضارة البدوية الحاصلة أهمية كبيرة من وجهة النظر الإثنولوجية، إذ إنه يوضح أن النظام الاجتماعي الطبقي في الأجزاء البدوية من شبه الجزيرة العربية نظام حديث نسبياً<sup>٢٤</sup>.

إلى هذه القضية من وجهة المناخ من شأنه أن ينهي التكهّنات حول ما يسمى بوطن الساميين، إذ إن الأقرب إلى الواقع، في ضوء الظروف المناخية والمعلومات التاريخية المتاحة، أن نأخذ بإمكانية التغيير المختلف والدائب للموطن بالنسبة للجماعات السامية.

وبوسع المراء أن يشير في كلتا المجموعتين من رعاية الإبل اللتين سبق لنا أن ميزنا بينهما - إلى عدد من الأساليب المتماثلة والظواهر الثقافية المتشابهة التي تسمح لنا بافتراض أنه في مرحلة محددة من النمو ولكن غير مميزة على وجه دقيق زمنياً، شكلت ثقافة رعاية الإبل في شبه الجزيرة العربية وحدة متسقة نسبياً. هذا يفترض أن الانساق الثقافي قد تحطم من خلال تركيز التقدم الفني في جماعات واحدة - هي المتمثلة في عرب الشمال - كنتيجة للاحتكاك بالحضارة المتقدمة، وقد حاولنا أن نشرح هذا التماثل بين نمطين ثقافيين مختلفين بين رعاية الإبل، نمط متطور ونمط آخر محافظ.

وتبدو لنا مكثفاتنا حول الظروف التي نمت من خلالها الجماعة المتطورة ذات أهمية إثنولوجية فند البداية ذاتها، قادت الدفعات التي تلقاها رعاية الإبل من احتكاكاتهم المتعددة بالمناطق المتقدمة حضارياً إلى نشوء نمط خاص للنمو. وهذا مثال بارز على كيفية اكتساب المجموعات البدوية داخل المنطقة المتأثرة بالحضارة المتقدمة للشكل الذي سيميزها فيما بعد - كمجموعة بدوية تستخدم الإبل في القتال (كالحاربين الحياة) - ولكن لذلك قيمة محدودة، إذ أن المصادر المادية التي بين أيدينا لا تسمح بأكثر من نظرية متواضعة على التبادل الثقافي المتضمن. ولعل الأبحاث التالية تستطيع ملء فراغ هذه الصورة القاصرة الرضوح، وليس ذا أهمية كبيرة في هذا المضمار ما إذا كانت الاختراعات التي أخذها البدو قد كانت أصلاً من صنع الحضارة المتقدمة ذاتها (مثل العربية التي ترجع المعرفة بها إلى عهد السومريين) أو ما إذا كانت هذه الحضارات قد نقلتها فحسب (مثل السرج

- Altheim, F.:  
1943 Die Krise der Alten Welt im 3. Jahrhundert n. Zw. und ihre Ursachen. Vol. I. Berlin-Dahlem.
- Bibby, G.:  
1964 Arabian Gulf Archaeology. The Eighth Campaign of the Danish Archaeological Expedition 1961/62. Kuml, p. 101-111.
- 1965 Arabian Gulf Archaeology. The tenth Campaign of the Danish Archaeological Expedition 1964. Kuml, p. 101-111.
- Bossert, H. Th.:  
1951 Alt Syrien. Kunsthandwerk und Handwerk in Cypern, Syrien, Palästina, Transjordanien und Arabien nach den Anfängen bis zum völligen Aufgehen in der griechisch-römischen Kultur. In: Die ältesten Kulturen des Mittelmeerkreises. Tübingen.
- Caskel, W.:  
1930 Aijam al-'Arab. Islamica III, Suppl. Fasc. 5. Leipzig.
- 1953 Die Bedeutung der Beduinen in der Geschichte der Araber. Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, 4.8. Geisteswissenschaften. Köln-Opladen.
- 1954 The bedouinization of Arabia. In: Studies in Islamic Cultural History, edit. G. E. von Grunbaum. American Anthropologist Vol. 56 Part 2. Memoir Nr. 76 p. 36-46.
- Dostal, W.:  
1959 The Evolution of Bedouin Life. L'Antica Società Beduina. Studii Semitici 2 p. 1-34. Roma.
- 1964 Zur Problematik der Paria-Gruppen in Vorderasien. Zeitschrift für Ethnologie. Vol. 89 p. 190-203.
- Dostal, W.:  
1967 Die Beduinen in Südarabien. Eine ethnologische Studie zur Entwicklung der Kamelhirten-Kultur in Arabien. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik XVI. Horn-Wien.
- 1968 The Significance of Semitic Nomads in Asia. Proceedings VIIIth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences 1968, III. p. 312-316.
- Ettinghausen, R.:  
1954 Notes on the luster-ware of Spain. Ars Orientalis I p. 133-156.
- Frankfort, H.; Loyd, S. and Jacobsen, Th.:  
1940 The Gimisin Temple and the Palace of the Rulers at Tell Asmar. Oriental Institute Publications. Vol. XLIII. Chicago.
- Jarir and al-Farazdaq:  
1908-12 Kitab al-Naq'a'd. Edit. A. A. Bevan. 3 Vol. Bairut/Leiden.
- جرير والفرزدق  
١٩٠٨ - ١٩١٢ كتاب النقايس  
تحقيق ا. ا. بيضان  
٣ أجزاء. بيروت / ليدن
- Michalowski, K.:  
1962 Palmyre. Fouilles Polonaises 1960. Université de Varsovie. Centre d'Archéologie Méditerranéenne dans la République Arabe Unie au Cairo. Warszawa 1962.
- Oppenheim, Frhr. v. M.:  
1943, 1950, 1955 Tell Halal. 3 Vol. Berlin.
- Petracek, K.:  
1959 Gindibu Arbajja-EinSafa-Araber. Archiv Orientalni 27. p. 44-53.
- 1960 Probleme der ältesten Geschichte der Araber. Archiv Orientalia 28. p. 659-660.
- Rathjens, C.:  
1953/55 Sabaeica. Bericht über die archäologischen Ergebnisse seiner zweiten, dritten und vierten Reise nach Südarabien. Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg. XXIV: 2 Teile. Hamburg.
- Sellin, E.:  
1904 Tell Ta'annek. Bericht über eine mit Unterstützung der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften und des K. K. Ministeriums für Kultus und Unterricht unternommene Ausgrabung in Palästina. Denkschriften der K. Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil. Inst. Kl. Bd. I. Wien.
- Seyrig, H.:  
1937 Antiquités Syriennes. Syria Vol. XVIII p. 1-35.
- 1946 Antiquités Syriennes. Troisième Série. Extrait de Syria 1939-1940-1941. Institut Français d'Archéologie de Beyrouth. Publications hors Série Nr. 7. Paris.
- 1950 Palmyra and the East. The Journal of Roman Studies. Vol. XL p. 1-7.
- Al-Wardi, 'A.:  
1961 Die Persönlichkeit des Irakers. Ein Beitrag zur Sozialpsychologie, eingeleitet und übersetzt von G. Krotkoff. bustan H. 1 p. 7-11.
- Widengren, G.:  
1960 Iranisch-semitische Kulturbegegnungen in parthischer Zeit. Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen H. 70. Geisteswissenschaften. Köln-Opladen.

# الرحلة الى الشرق والرحلة الى الغرب

مؤلف لين، ومع ذلك فإن «المصريين المحدثين» صفات بعينها تميزه، وتجعل منه مرجعا هاما، فهو يختلف عن سابقيه من أوجه عديدة، بعضها مرجعه اختلاف الفترة الزمنية التي تمت فيها هذه الرحلة وبعضها مرجعه التفات في النظرة والمنهج. وأشهر هذه الرحلات في الفترة السابقة على لين وأكثرها تداولاً بين القراء هي:

فولني «رحلة إلى مصر وسوريا» (١٧٨٦)<sup>٢</sup>

سفاري «رسائل عن مصر» (١٧٨٥/١٧٨٦)<sup>٣</sup>

سونيني «رحلات إلى مصر العليا والسفلى» (١٧٩٩)<sup>٤</sup>

عرضنا في الجزء الأول من هذه الدراسة لكتاب رفاعة رافع الطهطاوي «تلخيص الإبريز في تلخيص باريز» (أنظر فكر وفن ٣٠) ونتطرق في التالي - على نحو مشابه - إلى كتاب إدوارد ولين «آداب المصريين المحدثين وعاداتهم»<sup>١</sup>

## مقدمة:

أثر كتب الرحلات إلى الشرق التي وضعها الرحالة الأوروبيون، والفرنسيون منهم على وجه الخصوص واضح في

(١) نقل كتاب لين إلى العربية عدلي طاهر نور بعنوان:

«المصريون المحدثون، عاداتهم وشاكلتهم»، وصدر أولا سلسلا في مجلة الرسالة، ثم مطبعة الرسالة عام ١٩٥٠ وأعاد المترجم بعد استكمالها عام ١٩٧٥ (دار النشر للجامعات المصرية) ولكن هذه الترجمة - على خلاف ما يزعمه المترجم في المقدمة - تموزها بدقة في مواضع كثيرة، ولا تصلح للاستخدام دون مراجعة الأصل.

وفي التالي نستخدم الأصل، ونراجع الترجمة عند الاقتباس ونشير أرقام الصفحات إلى طبعة 315 Everyman's Library

C.-F. Ch. Volney, Voyage en Égypte et en Syrie, (٢ Paris 1787 (Paris, Mouton & Co. 1959).

استغرقت رحلة فولني إلى مصر وسوريا ثلاث سنوات، من أواخر عام ١٧٨٢ إلى عام ١٧٨٥، بلصنف فولني ترجمة إنجليزية وأخرى ألمانية. وقد صدرت الأخيرة عقب ظهور الأصل بنحو عام:

C.-F. Volney's Reise nach Syrien und Aegypten in den Jahren 1783, 1784, 1785. Jena 1788.

وقد ترجم هذا الكتاب إلى العربية بقلم إدوارد البستاني، بيروت ١٩٤٩ والترجمة الإنجليزية بعنوان:

C.-F. Volney, Travels through Syria and Egypt in the Years 1783-1785, Dublin 1793.

C. E. Savary, Lettres sur l'Égypte, 3. vols. Paris, (٣ 1785-6. English trans., Letters on Egypt, 2. vols. London 1787.

والترجمة الألمانية بعنوان:

Zustand des alten und neuen Egyptens in Ansehung seiner Einwohner, der Handlung des Ackerbaues, der politischen Verfassung. Aus dem Französischen des Herrn Savary. Mit Zusätzen und Verbesserungen von Johann Gottlob Schneider, Berlin 1788.

قام سفاري برحلته إلى مصر عام ١٧٧٧ ويكتب بها حتى عام ١٧٧٩. وقد استخدمنا هنا الترجمة الألمانية لتوفرها، وبالتالي فالاقتباسات تشير إلى صفحات هذه الترجمة.

C. S. Sonnini, Voyage dans la haute et basse Égypte, Paris 1799.

والترجمة الألمانية بعنوان:

C. S. Sonnini, Reisen in Ober- und Niederägypten auf Befehl der ehemaligen Regierung in Frankreich unternommen. Leipzig u. Gera 1800.

قام سونيني برحلته في نهاية العقد الثامن من القرن السابع عشر، وقدم مخطوط الرحلة كتقرير إلى حكومته. وصاحب سونيني الحملة الفرنسية إلى مصر، ونشر كتابه أولا عام ١٧٩٩.

وليم جورج براون «رحلات في إفريقيا ومصر وسوريا من عام ١٧٩٢ إلى عام ١٧٩٨» (١٧٩٩)<sup>٥</sup> وبيحه عام تصف هذه المصنفات مصر في ظل الحكم المملوكي، في الفترة التي بلغت فيها سطوة الأمراء المماليك ذراها، وتضاهل نفوذ الباب العالي وأصبح الباشا التركي في مصر حبيس القلعة، أو سجين المماليك «أكثر منه مثل السلطان» بتعبير الرحالة فولتي، ومن ثم كان من الطبيعي أن يستغرق وصف المجتمع المملوكي في مصر ووصف الاضطراب الذي يسود البلاد اهتمام هؤلاء الرحالة، وإن تميز في هذا المجال بوجه خاص مصنف فولتي، لاقصاره على التقاط صور المكان والناس والحياة في المجتمع المملوكي، معتمدا على الرؤية والمشاهدة وحدهما (أوفن الرؤية كما يقول) وحرصه على وصف الجزئيات والتفاصيل بدقة، ومراجعة أحكام الرحالة السابقين دون محاولة التغلغل إلى ما وراء الظواهر والمحسوسات، ودون البحث في العلل والبنى الداخلية، فالصورة النهائية التي

يقدمها فولتي لمصر والمجتمع المملوكي والنظام العسكري والسياسي هي مجموع أو محصلة هذه التفاصيل، بالإضافة إلى جغرافية المكان وهيئته الطبيعية، ومن المعروف أن يونابرت قد رجع إلى كتاب فولتي في سياق الإعداد للحملة الفرنسية على مصر<sup>٦</sup>. وتراوح دوافع مؤلفات الرحلة إلى مصر والشرق العربي في هذه الحقبة، وهي أبداً دوافع مركبة متشابكة ومتشاحنة، تبرز فيها كثيرا النزعات التنويرية والمعرفة، والحضارة الاستكشافية، والتطلعات التوسعية الاستعمارية وشهوة المغامرة، وقد تغلب عليها نزعة «الهروب» من «المدينة» وصراع الحياة فيها والشوق إلى حياة «الماضي» في الشرق (كما عبر عنه جوته في قصيدة الهجرة)<sup>٧</sup> وعلى اختلاف دوافع هذه المصنفات، فإنها جميعا تعبر عن جاذبية مصر كهدهة للحضارة القديمة وكبلد «خصب غني» لم يأخذ بعد بأسباب الحضارة الحديثة. فالطابع الغالب على هذه المصنفات هو الحديث عن الآثار

W. G. Browne, Travels in Africa, Egypt and Syria, (٥) from the year 1792 to 1798, London 1799. وقد ترجم هذا المؤلف أيضا إلى الفرنسية والألمانية، ويبدو أنه قد ترجم أكثر من مرة إلى الألمانية، كما تشير مقدمة الترجمة التالية W. G. Browne's Reisen in Africa, Aegypten und Syrien in den Jahren 1792 bis 1798. Leipzig u. Gera 1800. Shafiq Ghorbal, The Beginnings of the Egyptian Question and the Rise of Mehemet Ali, London 1928, S. 4 u. 10. بين فولتي قدم النظام العسكري المملوكي وضعه، وساهم بذلك - على الأقل بطريق غير مباشر - في تمهيد فكرة الحملة الفرنسية على مصر. ويشير سفاري أيضا إلى جهل المماليك بغير جماعاتهم بكل فنون الحرب الحديثة، ويقول: «تتضمن دولة قوية متعددة بأبصارها إلى هذه المملكة الجميلة (مصر) التي يحكمها برابرة ليس بوضعهم الدفاع عنها. ومن الحق أن تسقط في يد أول دولة تغزوها وأن تكتسب في هذه الحالة شكلا جديدا» (الجزء الأول، ص ١٤٣).

(٧) جوته: قصيدة الهجرة (ديسمبر ١٨١٤)

الشمال والغرب والجنوب في قتال  
عروش تهوي وبالك تزلزل  
فلتهرب أنت إلى الشرق  
حيث رياح الصبا الهادئة  
وسيت الحب والشراب والمثني (القناد)

تعيد إليك صباك الذي تولى

هناك في كل مكان  
أعيش مع القوافل والرماة  
وأحني معهم رأسي للصلاة  
واقرا معهم تعاليم الإله في الرمال  
ولا أحلم رأسي بالأفكار الفلسفية العقيمة  
• هناك حيث يقصون الآباء  
ويرقصون الخوض لسلطان أجني  
وسيت التفكير بمحمد والإيمان عريق  
وسيت تقص الكلمة  
لأنها تخرج من فم الإنسان  
هناك اعتسل بالرماة  
وانتش بسم الواسات  
وانتقل مع القوافل  
وهي تحمل الحمر والتمر  
وأهبط في محل بقعة من البقاع  
سكن الصحراء إلى المبتد

• إن كنت تحسدوني على هذا الأمل  
أو تأبئني - فلي  
فلتفروا أن كلكتا الشاسع  
تظلل تفرق أيسواب الجسعة

سعي وراء حياة الأمل والجمال  
(ترجمة نبيلة إبراهيم سالم، «الحلقة» السنة التاسعة، فبراير ١٩٦٥، ص ٢٦/٢٥)

الفرعونية « والتاريخ القديم وعن ماضي مدن مصر عبر التاريخ » وعن مصر المعاصرة وبمجتمعها ونظام الحكم فيها، وما أصبحت عليه في ظل « الاستبداد » العثماني والاستنزاف المستمر لمواردها وتحت سيطرة المماليك « البرابرة » بتعبير هؤلاء الرحالة (وقد نهج لين في كتابه الأول « وصف مصر » نهجا مشابها، فجمع بين وصف الآثار المصرية والأطلال ووصف مدن مصر وأقاليمها ومظاهر الحياة فيها كما عرضت له خلال الرحلة)<sup>٨</sup>. ومن أكثر مصنفات الرحلات إغفالا في هذا الاتجاه مصنف سفاري « رسائل عن مصر »، وواضح من العنوان أن تقرير هذه الرحلة مصاغ في صورة رسائل، وهو يتناول أحوال مصر القديمة والحديثة في نفس الآن، ويجمع بين المشاهد والقروء، فصاحبه رحالة وأديب قارئ، ينتقل على الدوام من الوصف إلى المقارنة ومن الحاضر إلى الماضي، ويقتفي نهج طرق التأليف الموسوعية المألوفة في القرن الثامن عشر، فيأخذ عن الرحالة الأوائل والمتأخرين (هيردوت - استرابون - الأب جيكار، ونيبور) ويلخص عن كتاب التاريخ، ويقتبس من الإلياذة والأوديسة والعهد القديم ومن القصص العربي ليوضح صور العوائد والآداب التي يقدمها.

فعوائد وآداب المصريين ما زالت تمتلئ - كما يراها ويجب أن يراها - تلك « السذاجة » القديمة التي فقدتها الأوروبيون. (الجزء الأول ص ١١١) أو كما يقول: « نعم يا سيدي، ما زال هذا الشعب رغم جهله يحتفظ بسذاجة الأعراف القديمة، . . . إنه يجهل كل شيء عن فنوننا وعلومنا، ولكنه يعرف تلك المشاعر السخية التي تمنحها الطبيعة، هذه المشاعر التي لاتعلمنا إياها الكتب، انه يعرفها ويورثها ويستمتع بها » (الجزء الأول ص ١١٧) ويصف الفلاحين بأنهم برهان حي على تأثير « القانون الحاكم » على الإنسان. « فقد سلبهم الحكم الاستبدادي الذي يخضعون له ما تتميز به أمتهن من الصدق والسواء » (الجزء الثالث ص ٢٣٩). وعن الأعراب في مصر يقول:

« إنهم أبرياء من رذائل الأمم المسيية، ليست لهم قدرة على الرياء. ولا يعرفون الخداع أو الكذب ». (ص ٢٤٣)

ومن الجلي أن صاحب هذه الرحلة يعاني من « المدينة » ويتنسم صور الحياة والاجتماع الماضية، وصور المجتمع البطريركي (الأبوي) الراسخ في أعرافه المقدسة التي طواها التطور الحضاري في أوروبا. وهو يتنسّم فيها يصادفه من صور الحياة، وبين طبقات الكتب على حد سواء. (وجدير بالملاحظة أن شعور التعب والملل من « المدينة » لا يعني عادة رفض هذه « المدينة » ككل أو الزهد فيها، وإنما هو جزء من هذه « المدينة » ووجه من وجوه الترف في هذه « المدينة »). ونستطيع إجمالاً أن نصف رحلة سفاري بأنها رحلة أدبية ورومانسية، رغم ما تحويه من ملاحظات دقيقة، ومن تعليقات عقلانية، فالنظرة التي يرى من خلالها المؤلف مصر نظرة فلسفية إعلامية، على خلاف منهج فولني الحسي الوضعي ومنحاه العقلاني الصارم<sup>٩</sup>.

أما رحلة سويني فإنها رحلة استطلاع بتكليف من الحكومة الفرنسية، وتقرير الرحلة يحدد مسارها منذ إبحار صاحبها إلى مصر وزوله إلى الاسكندرية ثم رحيله إلى رشيد والقاهرة ومصر العليا. وزي سويني يأخذ على سفاري نزعة الأدبية، ويريمه مرارا بالمبالغة والانتحال والإغراق في الخيال. فسويني لا يصر أو لا يكاد يصر فيما تقع عليه عيناه من أعراف وعادات ومعاملات إلا مظاهر الانحطاط والبربرية والاستبداد. ومن

(٨) يجد القارئ عرضاً لهذا المخطوط الذي لم ينشر في كتاب عدلي طاهر نور، « إدوارد ولين » حياته ومؤلفاته، القاهرة ١٩٧٣، ص ١١٠-١١٢.

(٩) يرى مترجم رحلة فولني إلى الألمانية أنه من الأخرى بنا أن نصف كتاب سفاري بأنه « قصة عن مصر » « Roman von Aegypten » (مقدمة الترجمة الألمانية ص ٨/٧)، ويقول فولني نفسه في مقدمة كتابه إنه يضع كتب الرحلات في عداد المؤلفات التاريخ لا المؤلفات القصصية، وأنه قد أخذ نفسه بتجنب جميع صور الخيال، رغم أن مثل هذه الأخيلا من شأنها أن تجذب جهوراً كبيراً من القراء. (الأصل، طبعة ١٩٥٩، ص ٥٣)



إلى المعرفة وتثير خيال الغرب وتطلعاها وأطعامه، فهذه الرحلات والمؤلفات هي مقدمات المد الأوروبي إلى مصر والشرق. ومقدمات الحملة الفرنسية ومقدمات مصنف علماء الحملة الفرنسية الضخم «وصف مصر».

### بناء الكتاب

يختلف مؤلف لين عن مؤلفات الرحلات السابقة من أوجه عديدة، فهو يتخذ من موضوعه موقف الدارس الاجتماعي الأنثولوجي، لا موقف الرحالة السائح أو المستكشف، ويقتصر في مؤلفه على مدينة القاهرة وعلى حياة الطبقات المتوسطة والموسرة بوجه خاص، وعلى صور الحياة القاهرية في شكلها التقليدي الموروث «دون أن يمس علاقات الحياة الحديثة الأخرى» كما لاحظ أحد المستشرقين من معاصريه في منتصف القرن الماضي<sup>١</sup>، فلين لا يعول الكثير على محدثات محمد علي وجهوده في ميدان الصناعة والزراعة والتعليم وفي بناء الدولة الحديثة، ولا يراها ذات جدوى أو أثر بعيد، كما نرى من العبارة التالية، وفيها يردد لين في واقع الأمر موقف حكومته من محمد علي ونهضة مصر في عصره:

«من تأمل في سياسة محمد علي، لا يسعه إلا أن بأسف للفرق بين حالة مصر تحت حكمه وبين ما يمكن أن تكون، خاصة وأن سكانها لا يزيدون عن ربع العدد الذي يمكنها إعالته. كم تغيراً عظيماً كان يمكن أن يطرأ عليها، لو أنها كانت تحكم حقيقة بواسطة حكومة متنورة وبواسطة أمير يسمى (بدلاً من إقفار الفلاحين بنزع أراضيهم واحتكار معظم المحصولات الهامة واستخدام القسم الأكثر كفاءة من السكان في تحقيق طموحه إلى الغزو الخارجي، واستخدام قسم كبير آخر في منافسة

موضوعاته: وضع المرأة، ومراسم الزواج والختان، وتجارة العبيد ومعاملتهم، والرقة والدراويش، والأمراض والأوبئة وموقف السكان منها. على أن اهتمام سونيي موجه على الأكثر إلى مظاهر البيئة الطبيعية من نبات وحيوان وطيور وأسماء، وزره يعرض لها عرضاً مفصلاً، فيخص على سبيل المثال صفحات طويلة لوصف الحصان العربي، وأخرى في بيان روعة الحمار وقضائه ومزاجه. وعلى كون سونيي مهندساً بحرياً ومن دراسي العلوم الطبيعية، فإنه ينتحل مهنة الطب ويمارسها في مصر العليا وينسب إلى نفسه فيها نجاحاً مثيراً. فالعقبة التي نتحدث من خلال صفحات هذه الرحلة تطفح بمظاهر التعالي والشعور بالتوق والاحتصار في الذات، وبمحكما التعصب الحضاري، ولا تكاد تكف عن إصدار الأحكام.

على نقيض ذلك نجد كتاب وليم جورج برون «رحلات في إفريقيا ومصر وسوريا من عام ١٧٩٢ إلى عام ١٧٩٨»، فالظواهر تحتفظ في منظاره إلى مدى بعيد بمعناها الخاص وإطارها الاجتماعي، وصاحبه حريص على تقصي الحقائق وبيان الأغراض والأسباب، وعامة لا يكتفي بسطوح الأشياء وإنما يسعى ما وسعه إلى شرح الخلفية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية للأعراف والظواهر والأحداث. وتحدوه إلى جانب ذلك روح الاستكشاف، وهو ما يدفعه إلى القيام برحلاته إلى واحة سيوه وسيناء ودارفور.

من يراجع مصنفات الرحلات إلى مصر في العقود القليلة السابقة على الحملة الفرنسية يذهبه تعددها وانتشارها السريع، فإيكاد ينشر مصنف منها حتى يترجم إلى اللغات الأوروبية الهامة الأخرى (كما يتبين القاريء من الحواشي السابقة) بل إن منها من ترجم إلى نفس اللغة أكثر من مرة، واشتهر بعضها حتى أصبح في عداد الكتب العامة المتداولة (كما يشير برون في مقدمته)<sup>٢</sup>.

لقد أصبحت مصر بماضيتها الحضاري الدفين وحاضرها الغريب وموقعها الجغرافي الفريد تثير بهم أبناء عصر التنوير

(١) الترجمة الألمانية - مقدمة المؤلف ص ٧

Alfred von Kremer, Aegypten. Forschungen über (١١) Land und Volk während eines zehnjährigen Aufenthalts. Leipzig 1863, S. VI.

الصناعات الأوروبية على غير طائل) إلى تنمية اهتمام الأهالي بزراعة الأراضي وجعل مصر ما قدرته لها الطبيعة أن تكون، وهو أن تصبح بلدا زراعيا في المقام الأول والأخير، فإننتاجها من القطن وحده يكفل لها حينئذ عن يسر الحصول على جميع المصنوعات والمخاصل الأجنبية التي يحتاجها السكان . . . » (ص ٢٥) ١٢

وملاحظات لين عن محمد علي، ملاحظات عرضية يقتضها السياق (انظر ص ١١٣، ١٣٢ - ١٣٥، ٢١٧ - ٢٢٨) ويجعلها أن ما ألحقه بالبلاد من تغييرات قد أضر ولم ينفع، وسار بالأمر من سيء إلى أسوأ، على أنه يعود ويتوقف من هذا الحكم في ملحق الكتاب تحت تأثير منجزات محمد علي الحربية وصداها في أوروبا، وما تمتع به محمد علي من صيت بعيد ١٣.

إن تكوين دولة محمد علي ومعدناته ليس موضع الاهتمام، ومن السذاجة بمكان أن نعلل ذلك باعتبارات « شخصية » تتعلق بالوُلف واهتماماته فحسب، فهو موضوعا تعبير عن رفض أي محاولة للتحديث والتغيير في هذا الجزء من العالم بعيدا عن السيطرة البريطانية وراقبته ومصالحها ١٤.

ومعها يكن الحال هدف لين هو تصوير نماذج الآداب والعادات « الأصلية » أو تصوير « المجتمع التقليدي » قبل أن يصيبه التغيير، وكل ما يعالجه المؤلف من موضوعات لا يعالجه لذاته، وإنما من حيث دلالاته على هذه الآداب والعادات، أو من حيث تأثيره عليها، أو ارتباطه بها، أو من حيث كونه تعبيرا عنها. وتشير العبارة الأولى من المقدمة إلى هذه الوجهة بوضوح:

من الملاحظ عامة « أن الكثير من أبرز الخصائص المميزة لآداب وعادات وأخلاق أمة من الأمم، إنما يرجع إلى الخصائص الطبيعية للإقليم الذي تقطنه . . . فخصائص الإقليم المصري تؤثر بشكل خاص على الأحوال الخلقية والاجتماعية للمصريين المحدثين. ومن ثم وجب أن نقدم هنا بعض الملاحظات الميدانية . . . » (ص ١)

فالبيئة الطبيعية ذات أهمية من حيث تأثيرها على الأحوال

الخلقية والاجتماعية، لا من حيث كونها المحيط الطبيعي المادي لنشاط الإنسان، لتأثيره وتأثره ولخبراته التاريخية، وتتنحصر أهمية البيئة الطبيعية عند لين في التباين في تربية بعض القوالت الشائعة إذ ذلك عن تأثير المناخ والتربة على خصائص السكان ١٥ (ص ٤/٣، ٢٨، ٢٨٣، ٣٠٣، ٣٠٥) وفي علاقة المناخ بالحالة الصحية (ص ٣/٢).

بعد ملاحظاته التهديدية عن البيئة الطبيعية وعن مدينة القاهرة ينتقل لين إلى وصف معمار منازل الطبقات المتوسطة والموسرة، ثم إلى هيئة المصريين وملابسهم، وإلى بيان بيئة الطفولة والتربية الأولى. ويعقد الفصل التالي « للدين والشرائع » مؤكدا في بدايته على مفهوم « الآداب والعادات ».

« من حيث إن الدين والشرعة يشكلان أهم مجال من مجالات التربية في حياة الشعب الذي ندرسه على هذه الصفحات ويكوّنان الأساس الذي تقوم عليه عاداتهم وآدابهم، فيجب قبل أن نشرع في بحث الوضع الاجتماعي للمصريين وعاداتهم في سن الرجولة، أن نفهم جيدا الدين والشرائع ليس من حيث المبادئ العامة فحسب وإنما أيضا من حيث العديد من الدقائق » (ص ٦٤)

والدين كما يعرضه لين هنا مجموعة من الصور العنقودية أو

(١٢) سبقت الإشارة إلى وظيفة التشهير بنظام محمد علي (انظر الجزء الأول من هذا البحث حاشية رقم ٦).

(١٣) انظر ملحق كتاب لين، ص ٥٢٦ - ٥٦٤.

(١٤) وعلى مستوى آخر نرى الحكومة البريطانية تهتم اهتماما كبيرا بتقصي أحوال مصر الاقتصادية والإدارية والسياسية في ظل محمد علي، وتتم جميع البيانات لتعرف على احتمالات المستقبل، كما تتبين من تقرير السير بورج الشهير الذي وضعه بتكليف من البرلستون وزير الخارجية (وعند محمد علي الشخصي) ويحتوي هذا التقرير على معلومات مفصلة دقيقة عن الكثير من منقشات محمد علي وعن نظامه وعن السكان وأحوالهم.

John Bowring, Report on Egypt and Candia, London 1840.

(١٥) مثال ذلك

« حرارة الصيف مرفقة، بحيث تسبب نوعا من الإغراق، على أنها في نفس الوقت تدفع المصريين إلى الإفراط في الملذات الشهوانية. ونعومة الأرض تولد الكسل، إذ يكفي القليل من الغذاء حاجة السكان، وهذه الكفاية ميسورة دون جهد كبير » (ص ٤/٣).

التصورات، وأكثر ما يهتم بتفصيله جوانب الدين العملية من عبارات وشعائر طبقية وأعراف، وأمور مرعية أو غير مرعية في حياة الناس اليومية.

أما الفصول التالية فيخصصها لين للحديث عن «الحكومة» وتقائيد الحياة في الأسرة (الحياة المنزلية) ومراسيم. «الآداب العامة» (آداب التحية والزيارة والمجاملة) ويتبعها بفصل قصير يعرض فيه باختصار للحالة العلمية والأدبية ونظام التعليم في الأزهر وما يمارس فيه من علوم، وينتهي هذا الفصل بقوله:

«إذا كان هذا هو حال العلم عند المصريين، فلن يعجب القارئ أن يجد هذا الفصل متبوعاً بعرض مفصل طويل لحرفاتهم، فعرفة هذه الحرفات ضرورية حتى يستطيع القارئ فهم أخلاقهم. وحتى يتفهم الكثير من أخطائهم...» (ص ٢٢٧)

فصل «اللغة والأدب والعلم» أشبه بتمهيد للفصول الثلاثة التالية التي تستغرق أكثر من خمسين صفحة، ويعقدها المؤلف لما نسميه بالمعتقدات الشعبية (الجن والأولياء والداوئش والرقاة وقراءة الطالع ثم السحر والتنجم وعلم الكف). فنهج «الآداب والعادات» يهتم أكثر ما يهتم بمجموعة التقاليد والأفكار والأعراف والحرفات والأساطير التي أخذت مكانة الأديان، وأصبحت تحدد مالك الشعوب والناس، كما يذهب الباحثون والفلاسفة الأوروبيون في نهاية عصر التنوير وفي بداية القرن التاسع عشر على وجه الخصوص. فليس من الصدفة في شيء أن يكرس لين كل هذا الاهتمام للمعتقدات الشعبية وأن يربطها تحت العنوان المؤلف حينذاك، وهو «الحرفات». ويجعل المؤلف ما قدمه في الأبواب السابقة في فصل بعنوان «الأخلاق» يعرض فيه لأهم سمات الشخصية المصرية (مثل الاعتزاز الديني، والإيمان بالقدر، والميل إلى المرح والهجاء...).

وتتضمن بقية فصول الكتاب لنفس المنهج، سواء في الاختيار والتبويب أو المعالجة، وموضوعات هذه الفصول

على التوالي، «الصناعة» (أهم الحرف والطوائف ونظامها وطرق التعامل) و«استعمال التبغ والبن والحشيش والأفيون» وارتباط «الحمامات العامة» وتعاطي الفنون من «الغناء والموسيقى ورقص وقصص شعبي» و«الأعياد العامة» (الاحتفالات الدينية والمولد والمحمل...). والاحتفالات الخاصة (الزواج والختان...). وعادات الموت والحداد والطقوس الجنائزية. وكما فصل المؤلف الحديث عن المعتقدات الشعبية يعنى في هذا الجزء خاصة بالقصص الشعبي والأعياد العامة فيكرس لها خمس فصول في نحو مائة صفحة، ولا يحفل لين بالقصص الشعبي لأسباب أدبية أو جمالية، وإنما يخصها بعنايته كوثائق ومصادر للآداب والعادات.

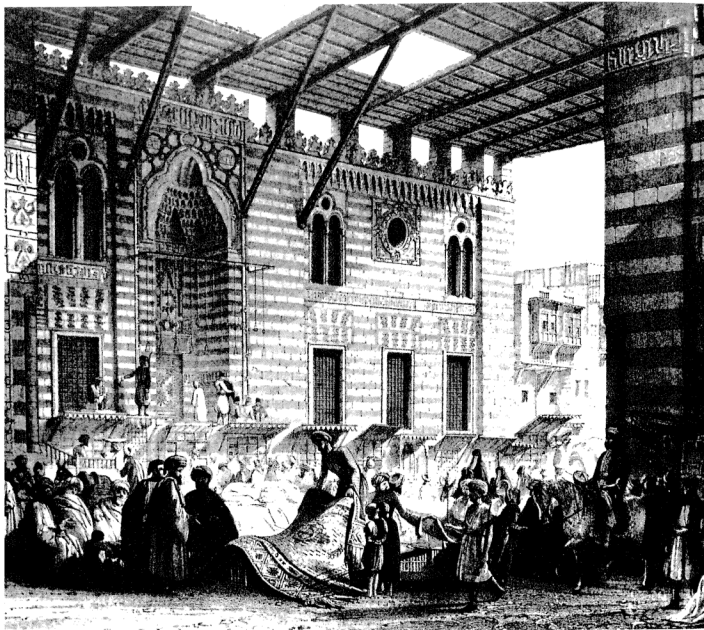
بهذا المنحى ينحصر لين جميع الظواهر لمفهوم «الآداب والعادات» ويحدد هذا المفهوم بدوره - كما فصلنا - اختيار الموضوعات وتبويبها وأهميتها وفي النهاية تكوين الكتاب. وليس من العسير بعد ما قدمنا أن نذكر أن وضع المجتمع القاهري موضع الدراسة في صورة «الآداب والعادات» وأخذ هذا المجتمع كنموذج للمجتمع العربي الحضري عامة، ينطوي في الواقع على تقييم ضمني لهذا المجتمع من منظور حضارة المؤلف. فهذا المنظور منظور حضاري صرف، ومنظور حضارة متقدمة إلى أخرى تمثل مرحلة سابقة في «السلم الحضاري»<sup>١٦</sup>

وليس هذا الاعتراض موجه إلى دراسة الآداب والعادات، أو ما قد يسمى الآن بالتراث الشعبي. وإنما إلى تحليل المجتمع القاهري العربي بمفهوم «الآداب والعادات» وصبه في قالبها. وهناك اختلاف جسيم بين هذا المنحى، وبين الدراسة العلمية الهادفة للعوائد والعقائد والظواهر الموروثة من حيث ما تؤذي من وظائف

(١٦) تلمس الدكتور سهر القلبي في بحثها عن «ألف ليلة وليلة» (القاهرة ١٩٦٦، ص ٣٧/٣٨) هذا الموضوع إذ تنقد ميل بعض المستشرقين عامة و«لين» بوجه خاص إلى إصدار «الاحكام العامة على الطبيعة الإسلامية أو المصرية».



عودة الحجارة الناطرة الى القاهرة ، من رسم كونستين ا . ماكوفسكي ، ألوان  
مائية ، القرن التاسع عشر



دويرتس : القاهرة ، سوق النورية ، القرن التاسع عشر

الحوادث، والقصص الدالة أو التي يعتقد أنها دالة، وكثيرا ما يورد القصة بعد القصة تحت تأثير مفهوم « الآداب والعادات ».

### الطبقات المتحضرة :

تمثل الطبقات الوسطى والعليا (أو الفئة العليا من الطبقة المتوسطة) في القاهرة - كما يذهب المؤلف - نمط المدينة العربية وأ نموذج الآداب والعادات العربية، « فالقاهرة هي المدينة العربية الأولى في العصر الحالي . . . وليس هناك مكان آخر نستطيع أن نحصل فيه على معرفة تامة بأكثر طبقات العرب تمثنا » (ص ٢٦)، وهذه الطبقات « المتعلمة » وحدها هي الجديرة بالاعتبار والملاحظة، فحياة الطبقات السفلى « - كما يقول - من البساطة بحيث، لا يفيدنا العلم بها شيئا كثيرا » (ص ١٩٨)، وبالمثل لا يكاد يغري ما يعيش فيه الفلاحون من انحطاط بالحديث.

فحظ « الطبقات السفلى » من الاهتمام ضئيل، رغم أن الكثير من موضوعات الكتاب، وخاصة في النصف الأخير، أكثر صلة بالحياة الشعبية العامة منها بحياة « الخاصة ». وتتفق هامشية معلومات لين عن الفلاحين مع قلة أكتراثهم بهم، فـ « ينقله عنهم ينقله في الأغلب من خلال القصص المتداول ».

يهم لين إذن بالطبقتين الوسطى والوسيرة باعتبارهما حلة تراث التمدن العربي، وأ نموذج المجتمع التقليدي الشرقي، ولا جدل في أن الكثيرين من مظاهر هذا التمدن يرتبط بنمط حياة « الخاصة » لا بنمط حياة الفقراء والفلاحين، من ذلك معمار المنازل الإسلامي وما يرتبط بهذه المنازل من آداب وأعراف وقم لا مكان لها في حياة الفقراء. ولين معجب بهذا المعمار، وهو موضوعه الأول، ويقدم له بنبرة عن القاهرة:

« تحتل العاصمة مساحة تبلغ نحو ثلاثة أميال مربعة وقد أحصيت عدد سكانها . . . أثناء زيارتي الثانية، فبلغ

اجتماعية ونفسية وما تبر عنه من أطر ذهنية مترسبة في الأعماق، ومن مواقف وأصرعات، ومن حيث مدى انتشارها بين المجموعات الاجتماعية، ومن حيث وجهتها الغيبية أو العقلانية، وطبيعتها المعوقة أو غير المعوقة . . . الخ ومثل هذه الدراسات من الأهمية بمكان خاصة في مراحل الانتقال (ومن هذا الباب على سبيل المثال دراسات الدكتور سيد عويس عن « ظاهرة لإرسال الرسائل إلى ضريح الإمام الشافعي » القاهرة، بدون سنة، وعن « الخلود في حياة المصريين المعاصرين، نظرة القادة الثقافيين المصريين نحو ظاهرة الموت ونحو الموتى » القاهرة ١٩٧٢). أما منهج « الآداب والعادات » السابق فيقع تحت شبهة الموضوعية ذات البعد الواحد أو الموضوعية الشبكية، وطابعه يوجه عام هو الاختصار والإلتصاف. وما تشير إليه هو أن منهج « الآداب والعادات » ينطوي من البداية على الكثير من الإجحاف بالمجتمعات غير الأوروبية، وقد طور هذا المنهج للدراسة هذه المجتمعات بوجه خاص.

وبالرغم من ذلك فإن كتاب لين يعكس منحى هاما جديدا من مناحي كتب الرحلات، فهو يوضح تحول تقارير الرحلات وانتقالها من الوصف العام ومن الاهتمام بالغرائب والعجائب إلى الاهتمام بالإنسان وحياته في هذه البلدان وإلى دراسة السكان، ومن النظرة الانطباعية والملاحظة العابرة إلى الدراسة المنظمة القائمة على الملاحظة والمعايشة وجمع المعلومات والأخبار واستيفائها وتحقيقها عن طريق الإخباريين. ومن ثم كانت مكانة هذا المؤلف وأهميته - بالإضافة إلى ما اجتمع لصاحبه من قدرات لم تتوفر لسابقيه.

ومنهج لين منهج وصفي استدلائي أكثر منه منهج تحليلي. فهو يقوم أولا على الملاحظة والمشاهدة والوصف التفصيلي المدعم بالرسوم البيانية والأشكال (ويضم الكتاب ١٢٩ رسما وشكلا)، ثم على الخبرة الذاتية والاستفهام الشخصي، وأخيرا وليس آخرا على نقل الروايات المتداولة وعلى النقل عن الإخباريين، وينقل عنهم عادة مشاهير

زهة مائتين وأربعين الفا، . . . والقاهرة محاطة بسور تقفل أبوابه ليلا، وتشرف عليها قاعة كبيرة تقع في زاوية بالقرب من الجبل . . . وشوارعها غير مرصوفة، وأكثرها ضيق غير منتظم، والأحرى أن تسمى أزقة. وتتكون أحياء القاهرة من عدة حارات ضيقة لها مدخل عام ذو بوابة تقفل ليلا، وبعضها يشقها شارع رئيسي . . . » (ص ٤)

« تبنى منازل الطبقات المتوسطة والموسرة في العاصمة، حتى الطابق الأول. من الحجر الجيري الناعم الذي يجلب من الجبل المجاور.

ويشيد البناء العلوي بالأجر، ويغطي بالكلس أحيانا . . . وله واجهة تبرز نحو قدمين، ترتكز على كوابيل أو دعائم . . . » (ص ٦/٥)

« وتتألف المنازل عموما من طابقين أو ثلاثة، ويتوسط كل دار كبير فناء مكشوف غير مبطل (يسمى حوشا) يدخله المرء من دهليز يتعطف مرة أو مرتين بقصد منع المارة في الطريق من النظر إلى الداخل. بهذا الدهليز خلف المدخل مباشرة مقعد حجرى طويل يسمى «مصطبة» وهو ملاصق للمحاط الخلفي أو الجانبي، ويخصص لجلوس البواب والخدم الآخرين. وفي هذا الفناء بئر ماء قليل العذوبة . . . وتطل الغرف الرئيسية على الحوش، وتغطي جدرانها الخارجية (إذا كانت من الأجر) بالجص وتبييض . . . وهناك كثير من الأبواب تفتح على الفناء، منها واحد يسمى باب الحرم . . . » (ص ١٠)

ويلاحظ أن تصميم أكثر المنازل يعوزه الانتظام، إذ تختلف الغرف في الارتفاع. وغاية التصميم المعماري هي جعل المنزل خاصا بقدر الإمكان وخصوصا قسم الحرم، فيشيد المنزل بحيث لا تطل النوافذ على غرف منازل أخرى. ومن أغراض المعماري حين يصمم منازل الأثرياء وأصحاب المقام، هو بناء باب سري (باب سد) يستطيع صاحب الدار أن يهرب منه في حالة التعرض للقبض عليه أو القتل، وقد يستخدم في مرور

عشيقه (أو عشيق) ومن الشائع بناء مكان لإخفاء الكنوز (يسمى «خبايا») في جانب من المنزل . . . » (ص ٢١)

ويتنقل لين من معمار المنازل إلى وصف هيئة المصريين (لون البشرة وتكوين الجسم) وملابس الطبقتين العليا والوسطى (وتتكون من «سروال فضفاض من الكتان أو القطن»، «وقيص واسع الأكمام . . . من نسج الكتان أو القطن أو الحرير الموصلي»، «ورداء طويل من الحرير المفوف أو القطن يسمى قفطانا» وأخيرا «حلة خارجية من الجوخ» تسمى «جبة»، (ص ٣٠).

« وعادة يحمل المصريون شباكهم معهم أينما ذهبوا (إلا إذا كانت وجهتهم المسجد أو يحملها لهم خدمهم، وإن كانت العادة لم تجر بالتدخين في الشوارع. وهم يضعون كيس التبغ في صدر القفطان، الذي يتهدل فوق الحرام، كما يضعون فيه أيضا مناديلهم المطرزة بالحرير الملون والمذهب، بعد أن تغطي باعتائه. » (ص ٣٣).

« والكثير من أفراد الطبقة الوسطى يرتدون فوق ملابسهم السابقة رغبة في نفي شبهة الترف عنهم، مثررا قطنيا أسود اللون لا يميزه عن مآزر العامة ميزة. »

« وللعامة أهمية ومكانة » ويتميز المسلم بلون عمامته الذي يختلف عن لون عمامة القبطي والبيسودي (وغيرها من رعايا الباب العالي) فهؤلاء يعتمدون باللون الأسود أو الأزرق أو الرمادي أو الأصفر الخفيف . . . »

« وكان العلماء ورجال الدين والأدب يلبسون العمامم الواسعة الكبيرة، ويسمونها «مقلة» . . . وللعامة موضع الاحترام والإجلال، ولها في منازل الأغنياء كرسي توضع عليه ليلا، وكثيرا ما يعد هذا الكرسي في جهاز العروس، كما كان من المعتاد أيضا أن يكون للمرأة كرسي آخر لغطاء الرأس. ولا تستعمل هذه الكراسي لغير هذا الغرض . . . وأسوق القصة التالية التي رواها لي أحد الأصدقاء كثال على الاحترام الذي يكنونه للعامة. »

« روي لي أن عالما سقط من فوق حماره في شارع من

شوارع المدينة، فتدحرجت مقلته بعيدا عنه. فتمعن المارون وأخذوا يجرون وراء العمامة صائحين «ارفعوا تاج الإسلام! ارفعوا تاج الإسلام» بينما كان العالم المسكين طريح الأرض يتأدبهم مناظا:

«أنهضوا أولا شيخ الإسلام...» (ص ٣٥/٣٦)

لعلنا أسرفنا في الاقتباس، ولكننا عمدنا إلى ذلك لأسباب: أولا لتقديم مادة الكتاب (ولا جدل في أهميتها بالنسبة للقارئ الآن)، ثانيا لبيان أسلوب ذلك الاجتهاد في «تدوين» خصائص المصريين وحياتهم، والأصح أن نقول في أشقة<sup>١٧</sup> المصريين المتحضرين.

ثالثا - لبيان كيف ينتقل النص دون فاصل من المحسوسات والمراثيات ومن التقيد الصارم بتفاصيلها إلى مجال القصص المصاغ أو إلى معطيات الحيات، كما رى في حكاية «العمامة» ومضمونها الحقيقي واضح للعيان. (وفي الجمع بين هذين الجانبين تكن جاذبية الكتاب، وهذه السمة دون شك من أهم أسباب ذلك النجاح المستمر الذي لاقاه بين جمهور القراء العام في القرن الماضي، فقد أشبع المؤلف بذلك فضول القارئ الغربي<sup>١٨</sup> إلى تفاصيل ذلك المجتمع العربي «المتمدن» وأرضى خياله أو ما يحمله من صور خيالية نحو هذا المجتمع، هذا دون أن يتخطى به - كما يبدو - إطار الصديق والواقع).

وكما فصل لين الحديث عن الرجال يفصله أيضا عن النساء، فيصف هيئة المرأة المصرية وما تستخدم من وسائل الزينة وأدواتها، ويتوقف طويلا عند ثياب نساء الطبقات المورسة في المنزل وفي الخارج.

«والمصريات منذ بلوغهن الرابعة عشر حتى العشرين هن من حيث بناء الجسم وتكوين الأطراف مثال الرجال، وعيانهن عامة بسر العن وكثيرات منهن يتمتعن بجاذبية عظيمة، ولكن سرعان ما يلوي هذا الجمال بعد أن يستكمل الجسم نموه، ويفقد الصدر في وقت مبكر جماله، فيرتخي ويستطيل تحت تأثير طبيعة الجو، حتى حين يحتفظ الوجه بفتنته كاملة» (ص ٣٦).

ولين معجب شديد الإعجاب بعيون المصريات، وتكاد تكون هذه الظاهرة عامة بين الرحالة الأوروبيين إلى الشرق:

وعيون المصريات «باستثناء بعض الحالات القليلة سوداء، نجلاء، لوزية الشكل، ذات أهداب طويلة جميلة، تفيض وداعة وصرا يملك النفس ومن العسير أن نتخيل عينا تفوقها في الجمال وزينتها جاذبية احتجاب ملامح الوجه باللقاب» (ص ٣٧).

ويشمل تصوير «الطبقات المتحضرة» وصف بيئة التنشئة والتربية الأولى في المنزل وفي الكتاب، ووصف «طبقات الأسرة» وعادات المأكّل والمشرب، والعادات اليومية للرجال والنساء، ثم الآداب العامة.

وعلى ما يتمتع به ألقاف هذه الطبقات من محبة ورعاية، فقلما يلقون عناية ما في سبيل تعليمهم أو تثقيفهم ذهنيا، بل «ويندر أن يتعلم الأولاد الكتابة» ويقتصر الأمر عادة على الواجبات الدينية وعلى حفظ القرآن أو بعض أجزاء منه وعلى مبادئ القراءة وعلى قواعد الحساب الأولية... ولا يتعلم الكتابة عادة إلا من كان موجها لاحتراف مهنة تقضي ذلك... (ص ٦٢) (فالقيم الثقافية والتربوية - كما نستخلص من عرض لين - تنحصر كلية في إطار ديني ضيق الأبعاد، وهدهدها إخضاع الفرد تماما - لنسق السلوك الموروث، أو سلوك المجموع، ويمثله عادة الأب) ولرب الأسرة مكانة وسطوة عظيمة، ويكن الأبناء «لأبويهم احتراما عميقا خليقا بالمدح... ويعتبر المسلمون العقوق من أعظم الخطايا» (ص ٥٦).

ورغم ما يقدمه لين من وصف مسهب لعادات هذه الطبقات وأدائها في المأكّل والمشرب، وفي النوم والصحو والصلاة، ورغم ما يقدمه من تفاصيل لا تغفل حتى «أنواع» «الشبك» وراتبها والدخان المستعمل، وأدوات

(١٧) مشتق من لفظ «أضيف»

(١٨) نقصد في المقام الأول القارئ الانجليزي في العصر الفكتوري.



صنع القهوة وآدابها، فأننا لا نعرف شيئا عن ما يراوله أفراد هذه الفئات العليا من الطبقات المتوسطة<sup>١٩</sup> من أعمال وعن مصادر عيشهم ورتبتهم، (وجل ما نستخلصه أن في عدادهم أرباب التجارة وكبار التجار)، ولا نعرف شيئا عن حجم هذه الفئات وعلاقاتها بطبقات المجتمع الأخرى وتكوين المجتمع ونشاطاته، وتظل صورتها بعيدة كل البعد عن الوضوح، والانطباع العام الذي يخلقه وصف لين لهذه الطبقات المتوسطة المورسة. إنها تعيش كليله فيما توارثته من أعراف وتقاليده، وتعيش - رغم يسرها - في ازواء معيشة هامشية، في رهبة مستمرة من تعدي السلطة.

ويعد لين في مؤلفه الحديث عن نساء الطبقات المتوسطة والمورسة، وعن المرأة في الشرق، فهذا هو موضوع المواضيع في كتاب الرحلات، وعند الحديث عن العالم العربي، وقد ظل كذلك حتى وقت قريب<sup>٢٠</sup>.

ويتطرق إليه من حيث عادات الخطبة والإفاف والطلاق والحياة اليومية ومن وجهة الشرع والعرف. ولين يتحدث هنا بوضوح إلى قارئه يربط الشرق العربي في ذهنه بأخيلة غامضة عن «الحريم» وتعدد الزوجات . . . وعبودية المرأة وينظر - أو يفترض فيه المؤلف أنه ينظر مثله - إلى الزوجية بمنظار الادعاء البورجوازي (أو أيديولوجية الظاهر الجليل) كمؤسسة غايتها ترقية العقل وتحقيق كمال المرء وسعادته، ويجهتد لين في «عقلنة» أحكام الشرع الإسلامي في هذا الباب وبيان حكمتها ومسبقاتها، فيقول:

«إن القوانين المتعلقة بالزواج، وإجازة تعدد الزوجات وسهولة الطلاق الذي يبيحه القرآن، والإذن بالتسري هي في جوهرها نتيجة حتمية وطبيعية للقاعدة الأساسية في تكوين المجتمع الإسلامي ألا وهي تقييد اختلاط الجنسين قبل الزواج. وقليل من الرجال قد يقبل على الزواج إذا لم يكن من المسموح له الزواج بأخرى إن غاب أمه له في من يتخذها زواجا له دون أن يراها من قبل. وفي مثل هذا

الحال قد تقتضي سعادته أو سعادة الزوجة الأولى أن يحتفظ بها أو يطلقها ولعل القارئ يتقبل سببا آخر أقوى لهذه الشرائع باعتبار أنها قد شرعت للمسلمين. فقد أجاز موسى لشعب الله اختصار بسبب قسوة القلوب أن يطلقوا زوجاتهم، ولم يحرم تعدد الزوجات ولا التسري وعليه فن يعتقد أن موسى قد سن خير الشرائع لشعبه، يوحى من الله، لا بد وأن يسلم أن إباحة هذه العادات أقل ضررا للأخلاق من تحريمها عند شعب يشبه قدامى اليهود. ورغم ما لإباحة تلك العادات من أضرار مؤكدة على الأخلاق وعلى السعادة المنزلية، إلا أنها تحول دون وقوع انحلال خلقي يفوق ذلك الانحلال الذي يعم إلى حد بعيد البلاد الأوروبية، حيث يتم الزواج بعد تعارف وثيق بين الطرفين. أما تعدد الزوجات الذي يبدو إجازته غير ملائمة لتحقيق الغرض الأساسي من إنشاء مؤسسة الزوجية وبممارسة أنبل القوى الذهنية والعمل على ترقيتها، فيجب أن نلاحظ أن الإسلام لم يدخل هذا التعدد، وإنما حد منه . . . (ص ٩٩).

وما تحمله هذه السطور من اضطراب وصدام يتكرر في فقرات أخر فتصبح ضمن ما فتصح أيضا عن الاصططاع في نظرية الحضارة البورجوازية إلى المرأة، ويجهتد لين على أية حال في تحليل لإباحة تعدد الزوجات والطلاق بأسباب طبيعية وبشرية، وهو منجى مطروق في الماضي، وإن اقتصر على القلة من كتاب الغرب.

ولا يفوت لين في النهاية أن يدعم صورة المرأة المصرية بالروايات المثيرة، ويختلط هنا الواقع بمعطيات الخيال. «وتعرض لنا بعض قصص ألف ليلة وليلة في مكائد

(١٩) يستخدم المؤلف تعبير «الطبقات العليا والمتوسطة» وقد احتفظنا أثناء العرض بهذا التعبير، ولكن المقصود على الأغلب هو الشريحة العليا من الطبقة المتوسطة.

(٢٠) نحن نعرف مثلا أن من الدوافع الهامة لاشتغال قاسم أمين بقضية المرأة ووضعه «تحرير المرأة» و«المرأة الجديدة» ما جاء على لسان السائح الفرنسي (الدوق داركورن) عن وضع المرأة في مصر والإسلام.

Le Duc d'Harcourt, L'Egypte et Les Egyptiens. Paris 1893.

... وقد يكون القاضي جاهلا بالشرع في الكثير من تفاصيله الهامة، وبالرغم من ذلك يتولى منصب قاضي القاهرة ... ولكن يجب أن يكون النائب متخصصا في الشرع علما وخبرة» (ص ١١٦).

ومعني لين على هذا المنوال في بيان أعراف القاضي ورفع الدعاوى والإجراءات المتبعة في الإثبات والنفي، والرسوم المقررة وغير المقررة: «وكثيرا ما تؤثر مكانة المتقاضين أو الرشوة في حكم القاضي. ويرتشي النائب والمفتي على العموم، ويتلقى القاضي نصيبه من النائب، وفي بعض الحالات، وخاصة في المنازعات الطويلة، تدفع الرشوي من الطرفين، وتحسم القضية لصالح الطرف الذي دفع الأكثر» (ص ١١٨).

وينتقل لين من شرح هذه «الأعراف» إلى التمثيل: «فقد يصعب الوثوق بالمدى الهائل الذي وصلت إليه عادة الرشوة وشهود الزور في المحاكم الإسلامية، وقد يقتضي ذلك أدلة قوية تستند إلى سلطة لا ريب فيها وها أنذا أورد مثل هذا الدليل بتلخيص دعوى نظرت من زمن غير بعيد، قصها علي ناموس الشيخ المهدي وإمامه وكان حينئذ مفتي القاهرة الأعلى ...» (ص ١١٨).

والقضية التي يلخصها لين تعرض لمحاولة الشاه بندر (كبير التجار) محمد المحروقي الحصول بطريق الاحتيال الفاضح على تركة خلفها صاحبها دون أن يعقب ذكورا، وكيف نجح أولا في مسعاه بواسطة الرشوة والشهود الزور.

وتبين هذه القصة دون شك قابلية النظام القضائي الموصوف لتعضيد التدليس والاحتيال وليس في رواية لين ما يبعث على الريبة، ولكن رواياته التالية التي يتابع بها الاستدلال على طبيعة الحكومة لا يعوزها السند فحسب، بل تحمل بوضوح ملامح النوادر والصياغة الفنية القصصية، ويزيد من الشك فيها ميل المؤلف الواضح إلى الحالات الطرفية والمتطرفة في طابعها، وللتوضيح نعرض في التالي بالتفصيل لرواية أو «حادثة» يوردها المؤلف في باب «الحكومة».

النساء صورا صادقة عن حوادث لا يندر وقوعها في عاصمة مصر الحديثة، ورى كثير من الرجال في القاهرة أن جميع النساء تقريبا على استعداد أن يبدن الدسائس متى استعلن دون خطر» (ص ٣٠٤)، «وروي لي عن كيد المصريات ويحيلن حكايات لا حصر لها، أذكر منها للإيضاح القصص التالية التي وقعت أخيرا ...» (ص ٣٠٥).

## الحكومة

«مرت مصر في السنوات الأخيرة بتغيرات سياسية كبيرة، ولم تعد تقريبا ولاية من ولايات الدولة العثمانية» (ص ١١٣)، «فسلطة محمد علي تكاد تكون مطلقة رغم ما يؤديه من جيزة للأستانة، ورغم ما يخضع له «من التزام بأحكام القرآن الأساسية والسنة».

بعد هذه المقدمة يكرس لين الحديث لبيان نظام القضاء والخصاص وليان طبيعة العلاقة بين السلطة والريعية، وهو يفصل الحديث في هذين المجالين دون تحديد زمني، وإن أشار إلى بعض محدثات محمد علي.

ونظام القضاء الذي يعرف به لين هو السائد في ظل الدولة العثمانية، فقاضي القضاة أو قاضي القاهرة ترسله الأستانة لمدة عام، «ويشتري القاضي منصبه بصفة شخصية من الحكومة وهي لا تعير اهتماما خاصا لمؤهلاته».

«وقلة من القضاة تجيد اللغة العربية، وليس من الضروري إلمامهم بها، فعمل القاضي في القاهرة لا يتعدى التصديق على أحكام «نائبه» الذي ينظر في أغلب الدعاوى العادية، والذي يختاره القاضي من علماء استانبول، أو التصديق على قرار المفتي الحنفي».

«... وعلى القاضي في القاهرة، حيث أغلب المتقاضين من أبناء العربية، أن يضع غاية ثقته في «الباش ترجان» (أي كبير المترجمين)، وهو بطبيعة الحال عارف بجميع أعراف المحكمة وخاصة بنظام الرشوة

أمر الدفتردار الفلاحين الستين أن يتقدموا واحدا واحدا، وفرض على كل منهم قطعة من لحم الناظر مقابل ريالين. ثم جازى الجزار كما جازاه الناظر من قبل، فأمر له برأس الناظر، «وفرغ الجزار بنصيبه الذي لا يساوي شيئا وهو يحمد الله على أن حظله لم يمتح أكثر من ذلك». أما صاحب البقرة فدفع إليه ثمن لحم الناظر (ص ١٣٠ - ١٣٢).

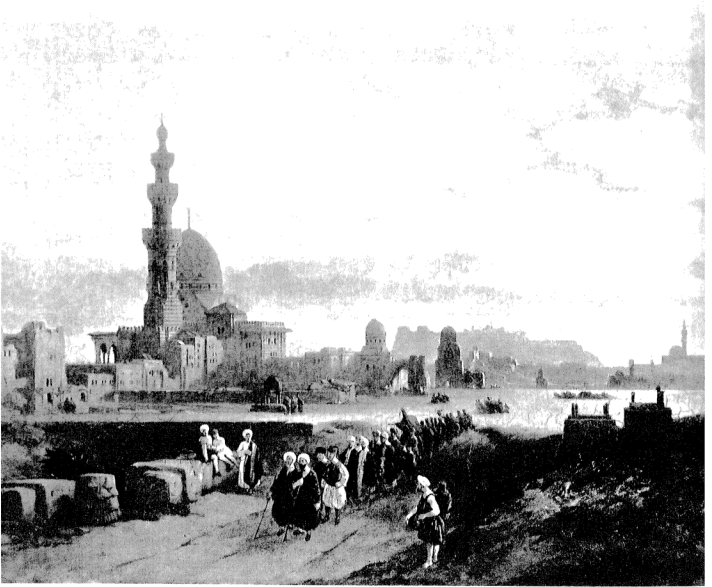
ينقل لين هذه «الحادثة» كما رويت له، وهو ما يتبينه القارئ سريعا من أسلوبها الحوارى التكرارى الساذج (الذي أسقطنا في السابق بعضا من جملة المكررة). ويحدد مكان وزمان هذه الواقعة فيقول إنها وقعت في قرية بالمتوفية، قبيل قدومه للمرة الثانية إلى مصر، أي قبل عام ١٨٣٣، وما تعكسه هذه الحادثة من مضمون معنوي عام ليس بغريب عن مصر في ظل نظام الالتزام، وأيضا بعد أن أدخل محمد علي نظامه الاحتكاري والضريبي الجديد، ولكن الإحكام في هذه القصة مربب للغاية، وخاصة ذلك الإحكام الذي تنسج به العلاقة بين «الجرمة» و«القصاص» في هذه «الواقعة». ما ارتكبه الناظر «جرمة» شنعاء من منظور الفلاح الذي قتلت بقرته، وهي أساس وجوده وحياته، ومن العدل أن يدفع الناظر رأسه مقابل رأس البقرة. ولكن هذه هي «معادلة» الفلاح لما لحق به من ظلم، لا «معادلة» السلطة، وهذا هو حكم القصاص في الحرافات والأساطير الشعبية فالقصاص فيها دائما دام رهيب - هذا إلى جانب التناسق الواضح في مقومات هذه الواقعة أو القصة: فالضريبة المفروضة على الفلاح مقدارها ستون، وقيمة البقرة الحقيقية هي مائة وعشرون، وعدد الفلاحين ستون وأجرة الجزار في المرة الأولى رأس البقرة وفي المرة الثانية رأس الناظر - ويمتد التوازي إلى بناء القصة وإلى ظاهرة التكرار في الحوار.

وهناك عنصر في هذه القصة يدعونا إلى التأمل وهو في الواقع من أكثر عناصرها واقعية. فالناظر في هذه القصة

«وأذكر حادثة أخرى تناسب المقام زيادة في بيان طبيعة الحكومة التي يخضع لها سكان مصر. عين فلاح ناظرا على المتوفية . . . قبيل زيارتي الثانية إلى مصر وفي أثناء جابته الضراب من إحدى القرى، ضرب على فلاح فقير مبلغ ستين ريالا . . . فقال الفلاح إنه لا يملك غير بقرة لا تكاد تصلح شأنه وتقيم أوده هو وعائلته فلم يأمر الناظر بضربه، كما هي العادة عندما يمتنع الفلاح عن دفع الضريبة، وإنما بعث بشيخ البلد ليأتي ببقرة الفلاح المسكين، ثم أمر بعض الفلاحين بشرائها. فاشاوروا إلى عجزهم لقلة المال. فأرسل الناظر في طلب الجزار، وأمره بذبح البقرة، وتقطيعها ستين قطعة، فلما طلب الجزار أجره، دفع إليه برأس البقرة. ثم استدعى ستين فلاحا معا، وأجبر كل منهم على شراء قطعة من البقرة بريال. فذهب صاحب البقرة باكيا شاكيا إلى المرحوم محمد بك الدفتردار رئيس الناظر». وروى له ما وقع عليه من ظلم وأن البقرة قد بيعت بستين ريالا في حين أنها تساوي مائة وعشرين أو أكثر: «رحمتك وعدلك يا سيدي أنوسل إليك بقداسة حرمك» فأمر الدفتردار باحضار الناظر ثم أرسل في طلب الجزار «فلما قدم قال له: لماذا ذبحت بقرة هذا الرجل؟ فأجاب الجزار: «إن الناظر أمرني وما كان لي أن أعصي أمره لئلا يضربني ويغرب بيتي - وقد ذبحتها وأعطاني الرأس أجرة لي» فقال الدفتردار يا رجل هل تعرف من اشترى اللحم؟ فرد الجزار بالإيجاب فأرسل الدفتردار في طلب الفلاحين الستين. فلما حضروا، قال للجزار: «يا جزار ألا تخشى ربك؟ لقد ذبحت البقرة ظلما» فأوضح الجزار مرة أخرى أنه إنما اضطر إلى إطاعة امر الناظر فقال الدفتردار: «انتد ما آمرك به؟» فأجاب الجزار: «نعم» فقال الدفتردار: أذبح الناظر. «وفي الحال أمسك به بعض الجند الحاضرين وألقوه أرضا، ونحوه الجزار كما ينحر في العادة الحيوان. فقال الدفتردار: «قطعه ستين قطعة» فنفذ الجزار الأمر والحاضرون يتأملون هذا المنظر ولا يجرؤون على الكلام. ثم



أفقاظ بالقرب من مسجد الحاكم بأمر الله . من رسم يرويسر مريملات . لوحة  
زيتية ، القرن التاسع عشر



داويد ويرتس . مدائن المسالك بالقاهرة . لوحة زيتية . القرن التاسع عشر

فلاح مصري، وتقلده هذه الوظيفة لا يؤمن حياته، فهو ينتهي صوريا فحسب إلى الفتنة الحاكمة، وحكمه في النهاية حكم الفلاح، والفلاحون بدورهم يحملونه أيضا في هذه القصة تبعة الظلم الواقع عليهم، رغم أن مصدره الحقيقي تسلط «الخاصة» التركية (والمملوكية قبل محمد علي). ولعل جريمة الدفتردار أكثر جسامة من جريمة الناظر، ولكنه «كركي» لا تمتد إليه اليد القصاص، وليس لأحد أن يسأله الحساب. وسؤال أخير: من يدفع ثمن لحم البقرة وثمن لحم الناظر؟

ما تقوم عليه هذه القصة ينبع من خبرة قرون طويلة ومن العسير أن نأخذها كحادث مفرد محدد. ولا ريب في أنها قد رويت باعتبارها واقعة فعلية، ولكن من طبيعة التراث الشعبي أنه لا يضع حدا فاصلا بين الواقع ومعطيات الخيال، ولا يعرف مثل هذه التفرقة. ويبدو أن لين نفسه عاجز عن التفرقة بين الواقع والواقع المصاغ الذي شكله الخيال الشعبي. ويرجع هذه الصعوبة أو من أسبابها على أية حال، مفهوم «الآداب والعادات» الذي يأخذ به المؤلف، وقد أدى به هذا المفهوم إلى تحديد مصر على وجه الإطلاق كوطن «ألف ليلة وليلة» معللا ذلك بأن الحالة الاجتماعية التي يصفها هذا القصص هي حالة مصر<sup>٢١</sup>.

وبهذا المعنى يكتب المؤلف في فصل الحكومة: «كثيرا ما كان رؤساء الشرطة في القاهرة - قبل المحدثات الأخيرة - يتخذون وسائل شديدة الغرابة، مثل تلك التي نقرأ عنها في بعض قصص «ألف ليلة وليلة» لاكتشاف المذنب فلاؤضح ذلك بمثال . . . (ص ١٢٤).

وتذكرنا بالفعل الحيلة التي يستخدمها ضباط الشرطة في هذا المثال للإيقاع بامرأة محتالة بما هو مألوف في قصص «ألف ليلة وليلة» من خداع الخادع ومن وقوع المحتال ضحية احتياله.

ولكن السؤال الذي لا يطرحه لين: أليست هذه «الحوادث» المزعومة أو المصاغة من باب القصص

الشعبي؟ ثم: أليست رؤية لين للمجتمع المصري من خلال مشاهد «ألف ليلة وليلة» هي التي تقوده إلى هذه الطرائف والحوادث المثيرة؟

في حاشية من الحواشي التي أضافها المؤلف إلى الطبعات المتأخرة يعبر عن ريبته في صحة «واقعة» من الوقائع أوردتها للتدليل على جهل فقهاء الكتائب (حتى بمبادئ القراءة)، فقد تبين أثناء اشتغاله بترجمة «ألف ليلة وليلة» أنها صورة تامة لنادرة من نادر هذا الكتاب (ص ٦٣). ولكن هذا الاكتشاف لا يدعوه إلى مراجعة مسبقاته وتصورات، ولما نراه يرجع أن فقيه «الواقع» كان عارفا بقصة فقيه «ألف ليلة وليلة» وأنه استخدم نفس الحيلة للخروج من الورطة التي كادت تكشف عن جهله بالقراءة. فهل نخطئ حين نعتبر هذا «الحل» من باب «ألف ليلة وليلة»<sup>٢٢</sup>؟

### الحالة العلمية

«إن شهرة علماء الأزهر مازالت دون مناس، وما زال هذا المعهد العلمي يجتذب إليه طلاب العلم من جميع أنحاء العالم الإسلامي» (ص ٢١٢)، والأزهر «جامعة الشرق عامة، بنيان واسع الأجزاء، يحيط بفناء مربع فسح. ويوجد على أحد جوانب الفناء، من جهة القبلة، مكان الصلاة الرئيسي، وهو رواق فسح: وعلى كل جانب من الجوانب الثلاثة الأخرى أروقة صغيرة مقسمة إلى عدة

(٢١) انظر سبير القلموي: «ألف ليلة وليلة» القاهرة ١٩٦٦، ص ٢٨/٢٩. ولست هنا في صدد البحث في أصول «ألف ليلة وليلة» وطبقاتها وبيئاتها، غير أنه لا يمكن إنكار تعدد هذه الأصول والبيئات والمصادر وأهمها الأقاصيص الفارسية والطبقات الهندية والمصرية، والأصيرة أوسع حجبا وأشد تقاربا، ولا جدل فيما خضع له الكثير من قصص «ألف ليلة» من تحريف وتحوير على مر العصور، ولا يمكن كما تشير الدكتور سبير القلموي الثوب القوي أو الشكل المحكم على بيئة الأصل. (٢٢) هذا، ونحن لانني نريد ظاهرة الجهل بمبادئ القراءة والكتابة بين فقهاء الكتائب، فقد كانت مهمتهم الأساسية هي تحفيظ القرآن، وبهم من كان من العميان، وبهم من كان «عريفا» وفقهه فحسب. بالإضافة إلى ضعف الحاجة إلى القراءة والكتابة، وهما كمارا إن لم تمارس، تنسى وتقرض. (انظر أحمد عزت عبد الكريم: تاريخ التعليم في عصر محمد علي، القاهرة ١٩٣٨، ص ١٣/١٤).

أقسام، ويخصص كل واحد منها لطلبة بلد معين أو مديرية خاصة من مديريات مصر، ويقع الأزهر في قلب القاهرة - وعمارته لا تستدعي الانتباه، وهو محاط بالنازلات بحيث لا يرى منه من الخارج إلا القليل، ولكل رواق مكتبة لاستعمال الطلبة . . .

ويتكون برنامج الدراسة من علوم الصرف والنحو والمعاني والبيان والعروض، والمنطق والتوحيد والتفسير والحديث والفقه والحساب في حدود المسائل الشرعية وهناك دروس في الجبر والمقابلة والميقات. ويجلس الشيخ على الأرض عند أسفل عمود من الأعمدة، ويتحلق حوله الطلبة. ويقرأ طلبة المذاهب المختلفة كتباً مختلفة وأغلب الطلبة قاهريون وهم لذلك شافعيون . . .» (ص ٢١٥/٢١٦).

وموضوع الدراسة السائد هو التوحيد والفقه، ونذر - كما يقول لين - من له داية بالأدب العربي القديم، ويتعذر على علماء مصر شرح نصوص الشعر الجاهلي، وقل من يعرف منهم تاريخ بلده، وأقل من ذلك معرفتهم بالأمم الأخرى (ص ٢٢٢).

«ومن الشائع بين المسيحيين في أوروبا أن المسلمين يعادون العلم على اختلاف أنواعه تقريباً، وهذا اعتقاد خاطيء، ولكن الحقيقة أن العلم في الوقت الحاضر تحده حدود ضيقة، فقل من يدرس الطب والكيمياء (وندين بمعرفتنا الأولى بها للعرب) والرياضيات وعلم الفلك، وتجده أغلب الأطباء والجراحين المصريين حلاقين، وكثيراً ما يرفض المرضى من المصريين كل مساعدة طبية، متوكلين على العناية الآلهية أو معتمدين على السحر. ويدرس في هذا البلد علم تحويل المعادن أكثر من دراسة علم الكيمياء الصرف . . .» (ص ٢٢٢/٢٢٣). وكثيراً ما تحسم المنازعات العلمية والدينية عن طريق «الرؤيا» (ص ٢٢٠) و«الخرافة» (ص ٢١٩).

ويسجل لين تدهور التعليم الأزهرى في مصر منذ الحملة الفرنسية، وانتشار الأزهر، وتراجع مكانة العلماء الاجتماعية (ص ٢١٨/٢١٩)، ونقص عدد الطلاب منذ

أن ألقى محمد علي نظام الالتزام واستولى على الأراضي الزراعية الموقوفة على المعاهد الدينية والأزهر (ص ٢١٧)، بحيث لم يعد أمام العلماء من مصدر لتعيش غير التدريس في المنازل ونسخ الكتب أو احترام التجارة: «لقد انحط شأن هؤلاء الشيوخ حتى أصبح من الصعب عليهم الحصول على معاشهم، إن لم تكن لهم من المواهب ما يفوق المعتاد» (ص ٢١٩/٢٢٠).

وتوجد في القاهرة عدة مكتبات، أغلبها ملحق بالمساجد «وتألف معظمها من كتب التوحيد والفقه واللغة، إلا أن هذه المكتبات مهملة إجمالاً يرى له ومحتوياتها في تناقص سريع . . .» (ص ٢١٤)، ولدى بعض الأثرياء من التجار مكتبات حسنة، «ويبلغ عدد تجار الكتب في القاهرة - كما علمت - ثمانية فقط، وليست حوانيتهم مرموقة أحسن تزويد. ويدور الكتيب عند ما يحصل على كتاب نفيس على علاقته وهو على يقين تقريباً من العثور على مشتر . . .» (ص ٢١٤) وفي القاهرة عديدون يتعششون من نسخ الكتب (ص ٢١٥)، ويتراوح أجر النسخ وفقاً لجودة الخط.

### الجمع الأدبي

طابع المعلومات التي يوردها لين في أبواب العلم والأدب هو البساطة ويبرر المؤلف ذلك بتقيده بدوق القارئ

(٢٣) يسجل هذه الظاهرة أيضاً في منتصف القرن الماضي المسترق والديبلوماسي النمساوي ألفريد فون كيرمر الذي سبق الإشارة إليه (الجزء الأول، ص ٩٣، الجزء الثاني ص ٢٧٥)، على أن الأمر يختلف نوعاً ما في مصر إسماعيل، إذ ترى كبار العلماء ينسحبون بمنزلة عالية ولكن دون نفوذ فعمل أو سلطة ما وإنما كجزء من الواجهة الحضارية الحديثة - انظر: Moritz Lüttke, Aegyptens neue Zeit. Ein Beitrag zur Culturgeschichte des gegenwärtigen Jahrhunderts, Leipzig 1872, Bd. I, S. 112, Bd. II, S. 24/25.

ويجد تراجع مكانة العلماء في القرن الماضي إلى أسباب عديدة أهمها: نظام محمد علي الجديد، وإنشاء المدارس الحديثة، والمؤثرات الغربية، وظهور التيار العلماني، وتغير مفهوم العلم، وظهور طبقة جديدة من المثقفين وفقدان العلماء بنشوء نظام الدولة الحديثة لوظائفهم التقليدية في المجتمع. ويرتبط هذه التغيرات بنشوء أمة قومية جديدة عرقت القيم القديمة وبمعالمتها شكلية أو فوقية أكثر منها فعلية.

العام وتطلعاته (ص ٢٢٨)، حاشية رقم ١) على أننا نقتف من فصول الكتاب على ملامح ما يمكن أن نسميه « بالمجتمع الأدبي » في ذلك العصر<sup>٢٤</sup>.

ويشير لين ببراعة في التفاضل الأضداد إلى التناقض في موقف المصريين من الفنون، من أدب وقصص وموسيقى ورقص، فيقول:

« إن ولع المصريين عامة بالموسيقى عظيم، على أنهم يرون هذا الفن الجليل (مثل الرقص) غير جدير بأن يعكف لدراسته إنسان عاقل. ثم إنه يؤثر في العواطف تأثيراً شديداً، ويدفع الإنسان إلى المرح واللهو والذيلة . . . » (ص ٣٥٩)

ولا يقتصر هذا التناقض على موقفهم من الموسيقى فحسب وإنما يشمل بقية الفنون.

ويذكر لين من حلقات « الخاصة » التي تتعاطى « الأدب » حلقة الشيخ محمد شهاب، وكان من زوارها: « وقد اشتهر بحق أيضاً الشيخ محمد شهاب كعالم أديب وشاعر رقيق. وكان أنسه وفطنته يجذبان إلى منزله كل مساء عدداً من الأصدقاء وكنت أحياناً اشترك في مسراتهم، ويستقبلنا الشيخ في غرفة صغيرة مريحة، ويأخذ كل منا معه شايه، وتقدم إلينا القهوة فقط، وكان حديث الشيخ أعذب مما يمكن أن يقدمه لنا . . . » (ص ٢٢٢/٢٢٠).

وليس هناك - كما يقول - إنتاج أدبي جدير بالذكر غير ما تنتجه فئة المتأدبين من العلماء، وقل بين التجار الأغنياء المتعلمين من يكرس وقتاً كبيراً للأدب ويعتبر « أدبياً » كل من حفظ القرآن أو الجزء الأكبر منه بالإضافة إلى قصيدتين أو ثلاث من القصائد الشهيرة أو كان قادراً على المعارضة والاستشهاد بمأثور القول في حديثه » (ص ٢٢٢/٢٢٣).

أما المجتمع الأدبي للعامة فهو القهوة. وفي القاهرة أكثر من ألف « قهوة »، و« المقهى » بضفة عامة حجرة صغيرة ذات واجهة خشبية . . . ويقوم على طول الواجهة ما عدا

المدخل، مصطبة من الحجر أو الآجر تفرش بالحصر ويبلغ ارتفاعها قديمين أو ثلاثاً وعرضها كذلك تقريباً . . . وجهور المقاهي من أفراد الطبقات الدنيا ومن الحرفيين وصغار التجار، وتزدحم بهم عصوراً ومساء. وهم يفضلون الجلوس على المصطبة الخارجية ويميل كل منهم شبكة الخاص وتبته، ويقدم القهوجي القهوة بخمس فضة للفنجان الواحد . . . » (ص ٣٤٠).

« ويغشى القصاصون المقاهي الرئيسية في القاهرة وغيرها من المدن وخاصة في ليالي الأعياد الدينية، ويسامرون الناس بأسلوب جذاب مقبول. ويجلس الراوي فوق مقعد صغير أعلى المصطبة المقامة بطول واجهة المقهى ويجلس بعض السامعين إلى جانبه بينما يصطف البعض الآخر على مصاطب المنازل المقابلة في الشارع الضيق، ويجلس الباقيون على مقاعد من الخريد، وأكثرهم يبدخن الشيش، والبعض يرتشف القهوة وهم جميعاً في ابتهاج شديد بموضوع القصة، وبجوية الأداء وقوته. وتبلى

---

٢٤) نقصد بتعبير « المجتمع الأدبي » هنا موقف الاتصال الأدبي والشروط التي تحيط بهذا الاتصال والمشاركون في تعاطي الأدب ولوية الأدب المتداول. وقد ارتبط الأدب « الراقي » بمفهوم العصر بشخصية « الأديب العالم » أو « العالم المتأدب » وبنواثر الخاصة، في حين ارتبط الأدب الآخر (أو الأدب الوضيع) بالسائر والملاحر الشعبية والرواة و« الحرافيش » في المقاهي، وهذا بطبيعة الحال منظور مثالي للأدب الرسمي.

٢٥) لا يذكر لين غير هذه الحلقة من حلقات « الخاصة » من يتعاملون لأدب « الراقي » بمفهوم العصر، على أنها أمثلة لهذا التجمع الأدبي في القرون الماضية ومن أشهر حلقات « الخاصة » المتأدبة حلقة الشيخ حسن الجبري والد عبد الرحمن الجبري المؤرخ ثم الحلقة التي جمعت الجبري والشيوخ حسن الطمار وإسماعيل الخشاب. ولغة التناول ارتباط وثيق بمفهوم الأدب والإنتاج الأدبي في ذلك العصر (انظر الجبري و« عجائب الآثار »، طبعة ١٢٩٧ هـ، الجزء الرابع، ص ٢٣٩). ولغتهم الروح الأدبية ووظائف الأدب قبل الخروج من العزلة والتحول الحضاري في القرن الماضي يجب الالتفات إلى قضية « العالم الأدبي أو المتأدب »، أي عالم القرن هذا ولم يخل الميدان من الشعراء المتكسبين (مثل عبد الله الداكوي) بمصطلح القلمي الديبالي.

وقد ارتبط هؤلاء بالأمر المألوف من كان لهم حظ من الثقافة العربية وهم قلة. ونادر من خرج من هذا الإطار مثل حسن البديري الحجازي، فقد اختار التفتش والعزلة، واتخذ من شعره وسيلة للنفذ الاجتماعي والتشويق اللائع على الأحداث والغرائب، وقد أورد الجبري الكثير من نغمه على سبيل الاستشهاد.



المتشدد مبلغاً زهيدا من صاحب المقهى جذبه المتفرجين» (ص ٣٩٧/٣٩٨).

وينتظم الرواة في مجموعات حرفية، و«الشعراء» أكثر طبقات الرواة عدداً، وهؤلاء هم المتخصصون في قصة أبي زيد الحلالي (السيرة الحلالية) وعددهم في القاهرة نحو خمسين تقريبا (ص ٣٩٨/٢٦). ويليه طبقة «المحدثين» و«يرون سيرة الظاهر بيبرس وعددهم نحو الثلاثين (ص ٤٠٦)، ثم طبقة «العناترة» أو «العنترية» وهؤلاء أقل عدداً، ولا يزيدون الآن - إذا صح ما أخبرت به - عن ستة، و«العنترية» على خلاف الآخرين - لا يرون من الذاكرة، وإنما يستعينون بالكتاب، ولا يستعملون الرباب» (ص ٤١٩/٤٢٠)، ولا يقتصرون على «سيرة عنتره ابن شداد»، وإنما يرون أيضاً - كما قبل لي - «سيرة الأميرة ذات الهمه»، وفي الماضي كانوا يرون «سيرة سيف بن ذي يزن»، و«ألف ليلة وليلة»، واعتقد أن الكف عن رواية هذين الكتائين مرجعة ندرة النسخ، فليس من المكين الحصول على أجزاء منها، فالنسخة الكاملة من ألف ليلة وليلة إن وجدت، تباع بشمن باهظ ليس في طاقة الراوي أن يدفعه» (ص ٤٢٠).

ليس إذن «لألف ليلة وليلة» في ذلك العصر جمهور ما في مصر<sup>٢٧</sup>، ولكن هل مرجع ذلك ندرة النسخ! أليست ندرة هذا الكتاب دليل على فقدان الأهمية والوظيفة، ثم إن القصصين والرواة في ذلك الحين حرفيون ينتظمون كغيرهم من أصحاب الحرف في تنظيم، ويتوارثون عادة هذه المهنة وأدواتها.

القضية إذن ليست قضية النسخ، وإنما هي على الأرجح قضية الجمهور وأحواله الاجتماعية وحاجاته، وتغير هذا الجمهور على مر القرون. ولقد كانت مجموعات الأقاصيص المصرية في «ألف ليلة وليلة» تعبيراً أيضاً عن حاجات الجمهور المصري الغاية من جانب أو آخر لجمهور الأجزاء البغدادية التي تناسب الطبقات «البورجوازية» العربية في عصور الازدهار التجاري<sup>٢٨</sup>.

وملخص القول على أية حال أن «ألف ليلة وليلة» لم تكن موضع اهتمام ما في مصر - وربما في الشرق العربي عامة حين اكتشفها الغرب وتحمس لها ذلك الحساس المعروف، وكاد يجعل منها كتاب العرب الوحيد<sup>٢٩</sup>. وبهم لين - وفقا لمفهوم الآداب والعادات - بهذا القصص الشعبي خاصة، فيضمن كتابه نماذج من سيرة بني هلال، والظاهر بيبرس، والأميرة ذات الهمه، وذلك لتعريف القارئ بموضوع هذا القصص وبالقالب الذي صب فيه.

أما التمثيل فيعرفنا لين «بالطبقة» التي تمارس في نهاية الفصل الذي يعقده «للرقاة والحواة والعرافات والقردياتية»، ويسمى أصحابه بـ «المحظين» ويتضح من هذا الإطار

٢٦ يرجع عبد الحميد ويونس (الحلالي في التاريخ والأدب الشعبي، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٦٨، ص ١٢٦ - ١٤٨) تسمية مشقة سيرة بني هلال بالشارع إلى أن الشعر في هذه السيرة هو الأصل وأن وظيفة الشعر هي التعليق والشرح. ولم يلاحظ القنايني الدرامي الواضح لهذه السيرة من أسباب تفردها وكتابته وقد لعبت مصر دور شك الدور الرئيسي في الحفاظ على هذه السيرة، وغصبت لفترة طويلة بمكان الصدارة بين السير، ورغم انتشارها في المغرب العربي وفي السودان وفي بقاع أخرى من العالم العربي. فالأرجح أنه لم يعرف منها في هذه البلدان غير فقرات قصيرة، وتدين بالكثير من التفاصيل في هذا الموضوع إلى البحث التالي:

Faiq Amin Mukhlis, Studies and Comparison of the Cycles of the Banu Hilal Romance. phil. Thesis, University of London 1964.

٢٧ أما وإن عبد الرحمن الجبري قد عني بتفتيح «ألف ليلة وليلة» - كما يدعي لين في مقدمته ترجمه

(Arabian Nights, London 1889, vol. I, pp. 66)

فليس هناك ما يزيد ذلك بالدليل، فالجبري لا يورد اسم الكتاب في «مجالس الأتار» وتسم آراؤه الأدبية عامة بالنصفظ الشديد، بحيث يتعذر علينا أن ننسب إليه مثل هذا الاهتمام.

٢٨ انظر في هذا المجال البحث التالي: Naziba Mukhlis, Studies in the Social Background to the Arabian Nights, Thesis, July 1968, London University.

٢٩ كانت عبدة «ألف ليلة وليلة» إلى الوحي العام والاهتمام بها في العالم العربي صدق لاكتشاف الغرب لها واختزاله بها. وقد حدث هذا أولاً بحكم التقليد والمدرى لا أكثر، كما يقول أحمد حسن الزيات في محاضرة له عام ١٩٣٢ (في أصول الأدب - الطبعة الثالثة - القاهرة ١٩٥٢، ص ٨٢).

وسين عاد الاهتمام في العالم العربي إلى «ألف ليلة وليلة» عاد إليها في صورها المطلوبة، وتداولها طبقات الفراء الجديدة (طبقات الأندلسية) في الحفاء لا الملم، ولم تتداولها باعتبارها أدبا، وإنما من باب القصص الخيالية، ثم توارثها الأقاليم بالتأديب والتفتيح، وبدأت الإشارة إليها في عروض الأدب.

هاتفين على التواتر: «الله»، «الله يرضى عليك»،  
«الله يحمي صوتك»، وما شاكل ذلك» (ص ٣٦٠).

ويضع لين «العالم» وفهم في مرتبة تفوق بكثير مرتبة  
الموسيقين والمطربين، ويبدو أنه يعكس الرأي السائد إذ  
ذاك.

«ويسمى محترفو الموسيقى «آلاتية» ومفردها «آلاتي»، أي  
عازف على آلة وهم على العموم يحترفون الغناء علاوة  
على العزف. والآلاتية قوم فسدلت أخلاقهم، ولا تكاد  
سمعتهم تقل سوا عن سمعة محترفي الرقص.

ومع ذلك يستأجرهم الأغنياء في أغلب المسامرات  
الفاخرة التي يقيمونها لتسلية الأصحاب وتقدم إليهم حينئذ  
الأسيرة الروحية . . .» (ص ٣٦١).

أما عن طبقة المغنيات من العالم فيقول: «وكثيرا ما يستأجر  
الأغنياء العالم عند إقامة حفل في الحرم . . . وإذا  
كان هناك ضيوف من الرجال فيجتمعون عادة في  
الفناء أو في غرفة سفلى لسماع غناء العالم، بينما يجلس  
هؤلاء وراء شبك من شبابيك الحرم تحجبهن المشربيات.  
ومن العالم من يجيد العزف على الآلات أيضا. وقد سمعت  
أشهر عوالم القاهرة فأطربني أغانيه أكثر من طربي  
لأجود موسيقى الآلاتية، بل وأستطيع أن أضيف بحق،  
ومن أي موسيقى أخرى تمتعت بها، وكثيرا ما تنفاض  
العوالم أجورا عظيمة . . . ولغناء العالمة البارعة من قوة  
التأثير ما يدفع السامعين في قة النشوة إلى إغداقها بمال  
يصعب عليهم فقداؤه. وتتمتع فئة قليلة من عوالم القاهرة  
ببعض المناقب الأدبية، فهن جديرات بأن يسمين  
عالمات بالمعنى الصحيح، ومنهن أيضا كثيرات من طبقة  
دنيا يرقصن في الحرم أحيانا، ومن ثم اختلط الأمر على  
الرحالة الأوروبيين، فأطلقوا لقب «عالمة» على الراقصات  
العاديات . . .» (ص ٣٦٢/٣٦١).

أنهم في عداد أصحاب الحرف السابقة، وينظم لين على  
أية حال في مرتبة سفلى بالمقارنة برواة القصص الشعبي :

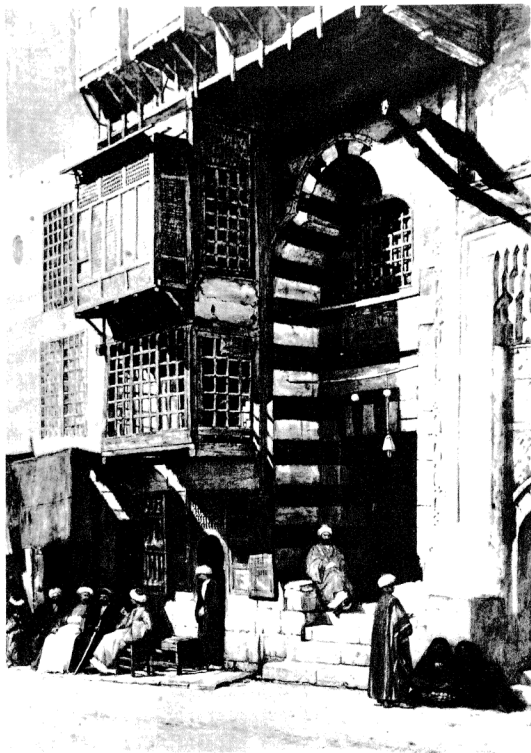
«كثيرا ما يتسلى المصريون بمشاهدة هزليات خفيفة وضبعة  
يقدمها لاعبين يطلق عليهم اسم (المحظنين) وكثيرا ما يرون في  
الحفلات السابقة الممهدة للزواج والظهور، في منازل  
العظماء، وأحيانا في ميادين القاهرة العامة، حيث  
يتحلق حولهم المشاهدون والمتفرجون والعابهم لا تستحق  
الذكر كثيرا، فهم في المقام الأول يلهون الجمهور وينالون  
ثناؤه بالحركات التائية والنكات الدارجة وتكون فرق  
(المحظنين) من رجال وصبيان فقط، ويلعب دور المرأة  
رجل أو صبي في ثياب امرأة» (ص ٣٩٥).

ويعقد لين في مؤلفه فصلا للموسيقى والموسيقين وطبقاتهم  
وآلاتهم واستخدامهم في المجتمع، وهو معجب شديد  
الإعجاب بالموسيقى العربية وإن أشار في نفس الوقت إلى  
قلة من يستطيع تذوق هذه الموسيقى من الأوروبيين :

«إن أهم خصائص النظام الموسيقي العربي تقسيم  
الأصوات إلى أبعاد ثلاثية . . . وتكسب سلالمة المقامات  
الدقيقة الرقيقة هذه عزف الموسيقيين العرب، الذي يشبه  
الشجو والشجن، عذوبة خاصة، غير أنه يصعب تمييز  
هذا التدرج . . .

وأغلب الألحان الشعبية المصرية، وإن شابهت في أكثر  
الوجوه موسيقى العازفين المخترفين، ساذجة للغاية، إذ  
أنها تتألف من نغمات قليلة، تكرر في كل سطر أو  
سطرين من الأغنية . . . ولا بد أن أعترف أنني أطرب  
للموسيقى الرفيعة التي أسمعها أحيانا في مصر، وكلما تعودت  
أسلوبها ازداد طربي لها ولكن لا بد أن أقر في نفس  
الوقت أنني لم أصادف أوروبيين كثيرين يسهون لسماعها  
بنفس الدرجة.

ويطرب أهل مصر لسباع مغنيهم وعازفيهم، ويصفقون



هري واليس : مسجد بالقرب من سوق الذهب (السافة)

# العين مرآة الجسد

## قصة قصيرة

وكنْتُ لا أنوي مناقشته في السياسة أو في سيرة جمال عبد الناصر بطبيعة الحال، فقد كنت أعرف رأيه في سيرته، وكل ما كان يشغلني هو أيقونتي وعيناها الواسعتان الشاخصتان، فغادرته وأنا لا أحس براحة لقلوبه. وذهبت إلى صديق لي يعمل بالتدريس ورويت له القصة، فقال لي في دهشة حقيقية:

- غيب أمرك يا مينا.. ألم تقرأ التوراة.

قلت له، بلى.

قال لي:

- العين مرآة الجسد.

وراقني هذا القول «العين مرآة الجسد» وكأنني أسمعها لأول مرة في حياتي.

وسألته رأيه في إبراهيم فقال لي:

- هذا رجل قد ضل طريقه، فعمل بالسياسة بدلا من العلم. أنظر في عينيه، ماذا ترى؟! ترى النبوغ. العبقريّة.

قلت له:

- هذا رأي مغرض مرجعه الخلافات المذهبية. وأن عيني إبراهيم لا تعبران عن شيء مطلقا، وأن قدراته كلها في لسانه.

فقال لي:

- هذه حماقة يا مينا. فالعين مرآة الجسد.

وافترقنا. وقلت لنفسني، إذا أصاب إبراهيم في قوله، بأن

جذبتني إليها، وبدأت لقاءنا تتعد . . . هي نخيلة القوام، لها وجتان بارزتان وشفتان رقيقتان وعينان واسعتان، وأنف كبير معوج يميل قليلا إلى اليمين، وشامة سوداء أسفل الرقبة عند أعلى الصدر. وهي أيضا قيقة الأرداف، طويلة القامة، ضامرة الثديين، شعرها يتساقط بكثرة، ولكن وجهها فيه كل السحر، فوجهها وجه أيقونة.

ومنذ خمس سنين رويت لصديقي إبراهيم شيئا عنها، وهو رجل سياسة منذ شبابه - ولكنه كف عن السياسة بعد حرب أكتوبر - وسألته ماذا أفعل؟ فطلب مني أن أصفها له بدقة، ففعلت، وأخذت أصف له جسدها جزءا جزءا.

وتناول إبراهيم كوب الشاي - وكنا نجلس وقتها على مقهى عريش - وقال لي في لهجة حاسمة، إنها تشبه الأيقونة فعلا، ولكنه قد تعلم من كثرة دخوله المعتقلات ووقوفه أمام المحاكم، أنه لا يمكن التنبؤ بتصرفات الأفراد من تأمل ملامح وجوههم. وزعم أيضا أن غايات العالم كله، قد أدركت هذا الدرس بعد الحرب العالمية الأولى. قلت له، إن جمال عبد الناصر كان يفحص بنفسه صور الزعماء ويحدد مواقفه منهم قبل استقباليهم.

فقال لي ضاحكا، هذه أقوال صحفية.

سألته، ماذا يقصد؟

فقال لي، إنه لا يقصد شيئا.

العين ليست مرآة الشيء، فلأنني من الخاسرين. أما إذا صدق معي قول التوراة، فرميا أظفر بها.

وسارت الأيام والأسابيع والشهور حثيثاً ولم تنفصع عنها عن شيء محدد. وعدت إلى صديقي سلامة أسأله المشورة، فروى لي شيئاً عن تجاربه العاطفية. وعجت من أمري. فقد كنت ليلاهتي لا أشغل بالي به مطلقاً - رغم صداقتنا الحميمة - وأظنه وقد بلغ الحسنيين من عمره زاهداً في الزواج. وأيقنت منذ ذلك الحين أن العين ليست مرآة الشيء، فعينا صديقي سلامة كانتا دائماً فرحتين، فيهما لمة، وفيهما بهجة.

والآن وقد فرغ الحب، وقد عادت لي حياتي فلا بد من البحث عن الحقيقة، أما الأيقونة أو زهرة الأكراديا، فاسمحوا لنأعلنه إلى حين زواجها. وعندئذ سوف تتكفل هي بانكار كل شيء.

قلت لها، ذات مرة، لنندع هذه الأمور. لكنها رفضت قولي، وقالت، إنها إذا تزوجت اختارت عجزاً ثرياً. وربما صدق سلامة في قوله، إن العين مرآة الجسد، فقد كان في عينيها بريق ما، كأنها كانت تسعى نحو نهاية محتومة. ولكن الحب مفسدة، وأعمى القلب من يحب امرأة واسعة العينين. وقد كنت أنا هذا الرجل.

ذات مرة، سألت صديقاً لي يعمل بالقضاء، هل يرى شيئاً في عين المهم؟

فقال لي إنه في عمله دائماً يهتم بالوقائع المادية فقط، وأن رجال الأمن يهتمون في المراحل الأولى من التحقيقات بمسألة عيني المهم واتجاهات نظراته وحركة يديه، أما الوجه فليست لها قيمة كبرى لديهم. وكنا في المقهى نطلق على صديقي هذا صفة نابية - رغم ذكائه وتفوقه - ونصفه بأنه رجل خفيف العقل.

وكنت أحدثه عن الفن القبطي والنظرة الشاخصة إلى أعلى، والوجه العذبة، والإضاءة الداخلية. فيقول لي ساخراً:

- هذه أوهام. فالوجه ليست عذبة. ولا توجد إضاءة داخلية وأخرى خارجية. وأن الأمر كله يتعلق بحب امرأة ما، وسوف يبقى الحب لفترة ثم يمض كما مضت الأيام السابقة. وكان خفيف العقل مصيباً في قوله، فالأمر لا يعرفه غير صاحبه.

وعندما أتذكر الآن ما حدث. وأعود إلى أقوال أصدقائي، أجد واحداً منهم كان صريحاً معي للغاية، وقاسياً معي قسوته على نفسه، فقد قال لي عدة مرات: - لا تضع أصبعك تحت ضرر امرأة يا مينا وقال لي صديقي صديقاً أيضاً:

- هذه الفتاة لا تحبك. وإذا أحبتك لن تزوجك. وكنت أعارضه فينسم ويقول لي ضاحكاً، سترى. وهاهي نبوءة قد تحققت.

وهاهي قد سعت لتحقيق شيء ما. وسألته رأيه في الاتصال بها بعد إعلان خطوبتها، فحلزني من مغبة ذلك، وطلب مني الابتعاد عنها كلية، ونسيان الأمر برمته.

قلت له، ربما نتجمل من فعلتها. فأجابني في ضربة قاتلة:

- أنت وإهم. لأنهم يذهبن إلى السينما، ويتأثرن بفرق البطل، وتدمع أعينهن طويلاً، ولكن عند الزواج يقررن شيئاً آخر.

قلت له في سداجة مبتسما، وبعد الزواج؟ قال لي ضاحكاً:

- يفعلن أيضاً شيئاً آخر.

وصديقي علم النفس هو مجال تخصصه، وهو سر بروده أيضاً. وعندما كنت أسأله الرأي في مشكلة ما، كان يفاجئني دائماً برأي لا أتوقعه، ثم تثبت لي الأيام فيما بعد صحته. ولكنني كنت مدفوعاً إليها، ففي ملمس قدمها أحس بنعومة الرحم. وكنت أطلب منها أن تحمليني في داخلها وأن تجعلني أعشش في رأسها، فتقول لي، أعجنون أنت؟ !

فأقول لها، نعم.

«العين مرآة الجسد»

فاستمعت إليه، دون اهتمام.  
وعندما سألته، هل العين مرآة الجسد؟

قال لي في إصرار، نعم.

وكان خائفا من الموت كعادته، وأخرج من جيبه فجأة عدة قصاصات من الصحف، وأخذ يقرأها. وكلها تتعلق بحوادث تصادم القطارات، في سيبيريا وكينيا وبوغوسلافيا والقاهرة.

وقرأت هذه القصاصات وضحكت. ونظرت في عينيه، فوجدته خائفا. وقلت له، إن آلاف البشر يذهبون ويموتون يوميا إلى حلوان بالقطارات فلم يصدقني.

وقلت له ونحن نحتسي البيرة، إن صديقي يرى أن بعض النساء يفضلن العجائز. فقال لي، إنه رجل أحمق، وزعم أن عيني صديقي تشبهان عيني السمك الميت في لونهما وشكلهما. وقال لي أيضا، إن تبلد الإحساس الذي يتميز به صديقي، يتميز به كل أهل قريته، فدون قرى الصعيد بأكمله، تتميز رجال هذه القرية ببلادة الحس، ونساؤهم يمتنعن بحرية قل أن تتمتع بها امرأة في صعيد مصر.

ووافقته على رأيه. وقلت لنفسني حقيقة: العين مرآة الجسد، ففي عينيه جحوظ يشبه جحوظ عيني السمك الميت، وعندما يتكلم يتكلم في رتابة.  
وعندما أعود الآن إلى أورائي. وأتذكر الطريقة التي حدثني بها صديقي عن حماقتي وطيشتي، أدرك ما حدث. ففي ذات صباح وجد صديقي منتحرا في غرفته.

أقني هذا القول كثيرا دون جدوى. وعندما أرجع بهذا كرتي إلى عدة سنوات مضت، أرى أن اتساع عينيه لم يكن هو سر اندفاعي نحوه، وأن رؤيتي لها كأيقونة لم تتم عند بداية تعارفنا، بل جاءت في فترة لاحقة، وبطريقة عفوية وبدون قصد مني. وأن سر الإعجابي بها في البداية كان مرجعه جمال كنفها. فقد كنت أحيطهما بيدي، وتسألني رأيي في النساء ذوات الصدر البارز، فأقول لها إنني لا أحب ضروع الأبقار، فتبتسم راضية.  
وعندما افترقنا في آخر لقاء لنا، ودعني دون أن تحدد في وجهي. وكانت تحمل لفافة كبيرة في يدها، وعندما طلبت حل اللقافة عنها، رفضت.

والآن وبعد سنة كاملة، في مقدوري أن أعرف ماذا كانت تخفي في داخل اللقافة. فقد كانت تسير بجوارري بينما هي تحمل في يدها فستان الزفاف، وهذا ماصر حت به لصديقة لها فيما بعد.

وقلت لسلامة، مالي قد أصبحت غيبا إلى هذا الحد.

فقال لي، دعها. فسوف تندم على فعلتها.

وحدثني طويلا عن شقة صغيرة في حلوان، دفع من أجل الحصول عليها كل ما يملكه. وسألته، هل تصلح هذه الشقة للزواج.

فقال لي، كلا.

وكنت قد فقدت الأمل في العثور على شقة مناسبة لي،

# العين العاشقة

## أجيال الفن التصويري الحديث في مصر

القاهرة ١٩٧٦ (الهيئة المصرية العامة للكتاب)

مدعم بمبررات ذاتية لا تقلل شيئا مما انتهت اليه هذه الصفحات من آراء تقييمية بصدد هؤلاء المصورين السبعة ومكانتهم الوطيدة في حركتنا الفنية المعاصرة. لا يضع الدكتور نعيم عطية أمام القارئ بحثا أكاديميا في فن التصوير المصري المعاصر، وإنما يقدم فصولا روائية عن قصة هذا الفن وعن حياة بعض «ابطاله»، فتأصيل الفن الحديث من اللاشيء تقريبا لا يخلو من لحة البطولة. وعموما يعرفنا المؤلف بهؤلاء الفنانين من خلال أساليبهم ومراحل تطورهم ومن خلال حياتهم وكتاباتهم وحواره معهم. طريق راغب عياد هو طريق اكتشاف «الحياة الشعبية»، فراغب عياد هو «سيد درويش التصوير المصري الحديث» وهو في رأي المؤلف «أول التعبيرين» في مصر. على أن استخدام المؤلف لمفهوم «التعبيرية» يعوزه الوضوح والتحديد، فهو يقول: «وحتى يولد القارئ العادي قيمة التعبيرية وأهميتها التاريخية يكفي أن يعرف أن «التعبيرية» قد انطوت على «نحلة إنسانية أكبر» من مجرد الأكاديمية والانطباعية... فهي أولت المضمون اهتماما أكبر من الصنعة والشكل... وازدادت التصاقا بأحوال الحياة البومية مؤثرة إياها على حرير الصالونات المطرز وعلى بروتوكولات الحاشية ومراسمها...» (ص ٢٠) ثم يقول في مكان آخر: «فالتعبيرية بحسب مفهومها اعلام لدوافع الاحساس والفكر على املاءات الشكل... بحيث يكون الفنان الحق هو من يكون لديه

يقول المؤلف في المقدمة: «إن الكلمة التي تكتب عن الفن التشكيلي ذات أثر فعال في ذبوع هذا الفن وعلى مسار حركته أيضا»، فالفن التشكيلي يحتاج أيضا الى الكلمة التي ترفعه الى مستوى الوعي العام، وتجعله جزءاً من الحركة الثقافية والفكرية عامة. ويمكن أن نضيف: في البداية كان العمل الفني، ثم كانت «العين العاشقة». فالعمل الفني يوجد القدرة على تذوق الفن ويوجد الحاجة الى الجماليات، كما أن القدرة على التذوق و«العين العاشقة» تفتحان بدورها المجال أمام الخلق الفني والإنتاج لاشباع هذه الحاجات. بمعنى آخر أن التذوق ليس فقط من باب «الاستهلاك» أو المتعة السلبية وإنما أيضا من أسباب الإبداع، ومقدار حظ الفن من الاستيعاب هو جزء لا يتجزأ من تاريخ الفن. ولا شك أن الفنون التشكيلية بحاجة الى الدبوع وإلى الكلمة التي تعبر عنها وتقربها الى الفهم.

يقدم الدكتور نعيم عطية سبعة من الرسامين المصريين يمثلون «أجيال» الفن التصويري المعاصر في مصر، وهؤلاء هم: راغب عياد (من مواليد ١٨٩٣)، وسيف وإتلي (من مواليد ١٩٠٨)، وفؤاد كامل (١٩١٩ - ١٩٧٣)، وصالح طاهر (من مواليد ١٩١٢)، وحامد ندا (من مواليد ١٩٢٤) وجاذبية سري، ومصطفى احمد (من مواليد ١٩٣٠). ويقول المؤلف عن اختياره هؤلاء الفنانين: «انه اختيار موضوعي ولا شك، ولكنه أيضا

الفصل الرابع عن صلاح طاهر، وهنا نصادف امتع واغنى صفحات الكتاب في حديث المؤلف مع صلاح طاهر (ص ١٠٠ - ١١٨). إن كلمات الفنان لا تلقى الضوء على فنه التجريدي التشكيلي الموسيقي فحسب وإنما أيضا على فن الرسم الحديث وعلى منبع هذا الفن كحاجة أولية، حسية وروحية في نفس الوقت (يقول صلاح طاهر: «اني أشعر أثناء التصوير بحاجة ملحة الى التحرر الجمثاني إذ تعطيني عملية التصوير شعورا كاملا بالانطلاق والتحرر من جميع القيود غير الفنية حتى أفرغ الى املاءات الحس الفني، واني اشعر بالتصوير كضرورة دافعة للحياة . . . »).

الفصل الخامس عن «الموضوع الشعبي» في الفن المصري الحديث كما صوروه حامد ندا، والسادس عن «الالتزام الاجتماعي» في لوحات جاذبية سري، والسابع والأخير عن رحلة الفنان مصطفى محمد الى عالم «الشموس المنطفئة» ولى تصوير الإنسان «الباحث» و«العامل» في عزله الكونية وفي تساؤلاته الانهائية وفي تأزمه الشامل. وبشكل ما يصور هذا الانتقال من «الموضوع الشعبي» الى «الالتزام الاجتماعي» ثم الى «الإنسان في قمة تأزمه الشامل» تراكما تاريخيا وحضاريا ونفسيا. يعتبر حامد ندا من رواد «الموضوع الشعبي»، وكان له أثر واضح على جيل الفنانين الذين اتجهوا الى اكتشاف «البينة الشعبية». ولكن حامد ندا لا يسجل هذه البينة، وإنما «يغربها» أو يراها في غرابتها، سواء عن طريق تشكيلها في أوضاع سكنوية ثابتة أو بواسطة تحويرها إلى علاقات انسيابية فيها الكثير من الشاعرية، وتراوح بين التعبيرية والرمزية. وفي لوحاته إشارات أو إشعارات من الفن الفرعوني والفن الزنجي.

اتجهت جاذبية سري أيضا وجهة شعبية، ولكن الموضوع الشعبي في لوحاتها - على خلاف حامد ندا في مراحلها المتقدمة - ليس مجرد مادة تشكيلية تعبيرية، وإنما يطوي مضمونا اجتماعيا فيه الكثير من الحركة والحاس، وأحيانا فيه

شيء يعتدل في أعماقه يريد أن يقوله . . . صريحة . . . صرخة . . . احتجاج» (ص ٢٥) ويلمس الكاتب في الواقع في جميع هذه العبارات ملامح من «التعبيرية»، ولكن من العبير أن نصف التعبيرية على وجه العموم بأنها «ازدادت تصاقا بأحوال الحياة اليومية»، والاصح أن رافدا منها اتصف بالردبكالية في رغبته في التغير وفي إعادة تشكيل الواقع، في حين يرى رافدا آخر ينسحب الى الداخل، الى عالم العقل والنفس والروح ملتصقا هناك النجاة والمعنى، على أن ما يجمع بين هذين الرافدين وما يميز التعبيرية عامة هو فورة التعبير واندفاعه الى أقصى درجات التكثيف والتضخيم، ومن ثم كان الشكل عرضة للتفجير، ولكن مشكلة التعبيرية أننا نصادفها في صورة مختلطة متفاوتة، ولعلنا أن نحدد صورتها ومضمونها باستمرار، خاصة وانها - لاسباب تزاوية وحضارية ووجدانية - قد التقت بمجول الكثير من الأدباء والفنانين في العالم العربي.

أما الفنان السكندري الشهير سيف وانلى فتتعرف عليه من خلال قصة حياته كما صورها الروائي منير عامر في روايته «عناق الأزرق والأخضر»، ومن خلال رحلته بين مختلف أساليب الفن المعاصر. «ان سيف وانلى بلا شك واحد من رواد «المعاصرة» في فننا المصري»، تنقل بين المدارس الفنية المختلفة دون أن يفقد شخصيته وذاتيته، فهو كجميع رواد «المعاصرة» في العالم العربي لا يكاد يتوقف عند «تجربة» من التجارب (مثله في ذلك مثل توفيق الحكيم أو حسين فوزي).

في شخصية فؤاد كامل نصادف حقبة كاملة من تاريخ مصر تموج بالقلق والتطلع الى آفاق الحرية والبحث عن الشخصية الذاتية في هذا العالم الحديث. الفن عند فؤاد كامل «هو عملية خلق متميزة عن العالم المرمي في ذاته» (ص ٥٥) فنحن ازاء فنان يبحث عن المجهول والمطلق والانهائي، وطريقه هو طريق الحس والمغامرة الداخلية. ووسيلته التجريد الدرامي والانفعال والتلقائية في التعبير.





راقب عباد . قوة في أسوان . زيت على قماش . ١٩٣٣ . متحف الفن الحديث  
بالدقي ، تصوير صبحي الشاروني

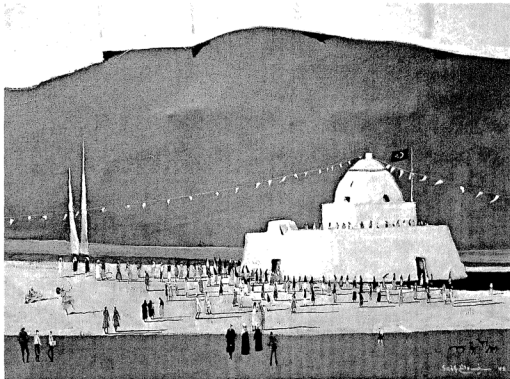
جزء من التراث ، قد يقف هذا التراث عند حدود بعينها وقد يتشكل ويتطور بتراكم الخبرات والمواجهات الجديدة. أما مصطفى أحمد فإنه ينتقل بنا إلى عالم شعبي ضبابي، يتركب من تكوينات وكنل غامضة ومن خصوص و مجموعات محجبة. وهو عالم شديد الإحياء، ويتميز بألوانه القاتمة والشاحبة. ويبدو وكأن التجريد في لوح مصطفى أحمد يجرد الإنسان من زمنه التاريخي ويتركه في «شبه الأبدى» (ص ١٧٩).

بعد هذه الفصول مع «العين العاشقة»، نكون قد تعرفنا على جانب هام من التاريخ الاجتماعي المصري الحديث، ونكون قد ازدادنا دربة على الرؤية.

الكثير من الإصرار والضراوة والعنف. وفي مراحل تالية (في مرحلة «البيوت» و«المدينة») يتخلص هذا الانفعال الاجتماعي من ملامحه المباشرة، ويرتفع إلى التعبير عن الإحساس «بالهلع من حياة المدينة الأسفلتية» (ص ١٦٦). وفي قة هذا التأزم الشامل، تكتشف جاذبية سري أيضا المنظر الطبيعي. وترجع الفنانة اكتشافها الطبيعية (كما نرى في لوحها التي تصور الصحراء والجبال والبحر الأحمر) إلى رحلة قامت بها عام ١٩٦٥ إلى كاليفورنيا. وتقول إنها «لم تشعر بالطبيعة إلا منذ رحلتها تلك. فقد كانت من قبل مشدودة البصر إلى الناس في بلادها» (ص ١٥٨) فالرؤية الحسية لها أيضا شروطها، بل إن الرؤية وأبعادها هي



راغب عيد ، رغب الحيل ، احيار ملوة على ورق ، ١٩٦٥ ، تصوير صبي الشاروني



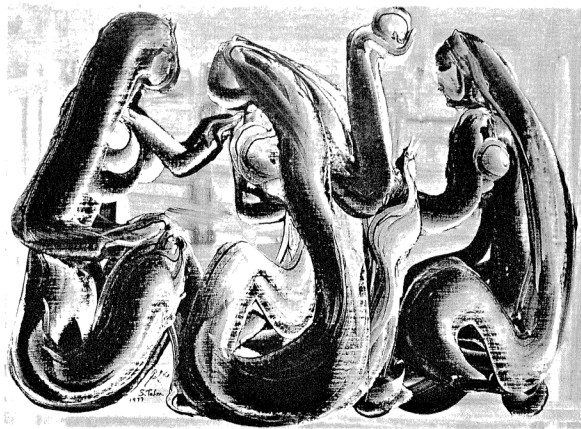
سيف وليلي ، التوبة القديمة ، مولد سيدي البحر ، زيت على قماش ، تصوير صبي الشاروني



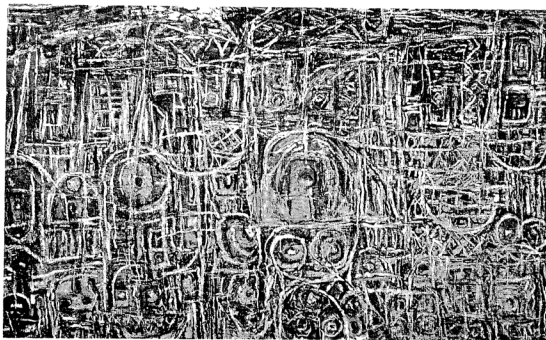
فؤاد كحلل ، بدون عنوان ، عجائن ملدنة على سيلوتكس ، ١٩٦٩ ، متحف الفن الحديث بالقاهرة



امرأة على ظهر جواد ، من هو اللشان ١



صلاح ظاهر ، الجماعة



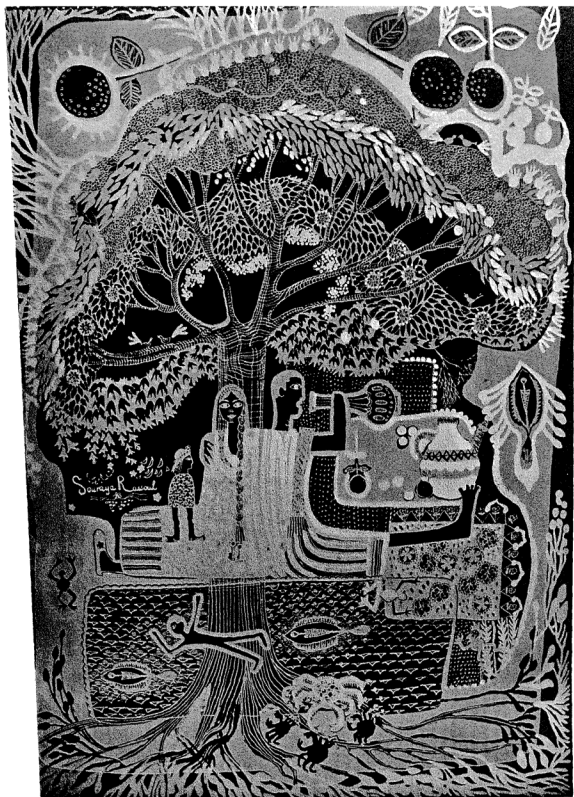
جاذية سري ، من مرحلة البيت



صلاح مامر ، التيلة ، ١٩٦٤ ، متحف الفن الحديث بالقاهرة



حامد ندا ، «وحماها الغزلان» ، ١٩٧٤



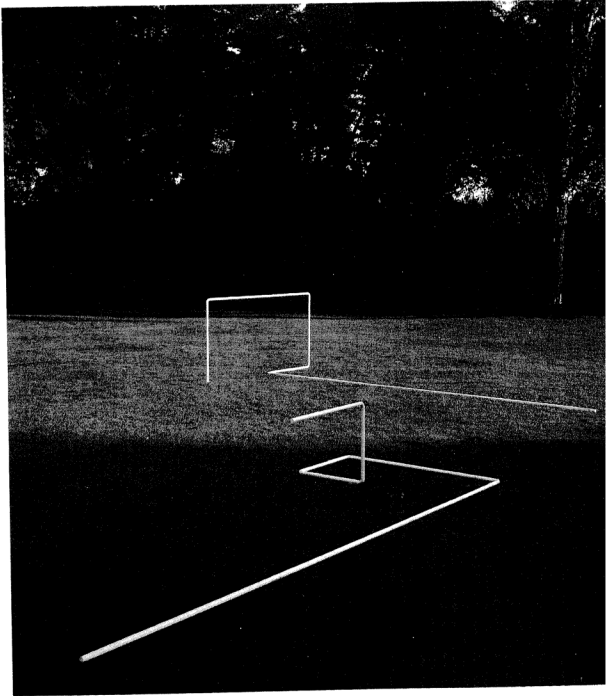
ثابت بن الرسول : الحياة . من فن الحفر



يوسف فرنسيس ، حنا ، من مجموعة الفنان الخاصة

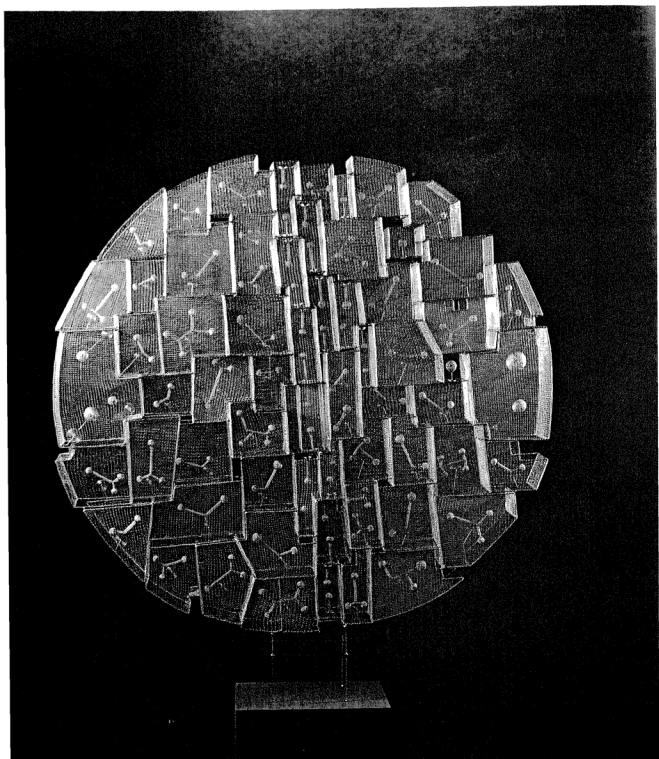
# فن النحت الألماني المعاصر

جنتر هيزه ، نوربرت كريكه ، هانز ناجل ، ماتشيسكي ديننجهوف ،  
رينر كريستر ، هده بيل ، بول ديركس ، مارينه لوديكه

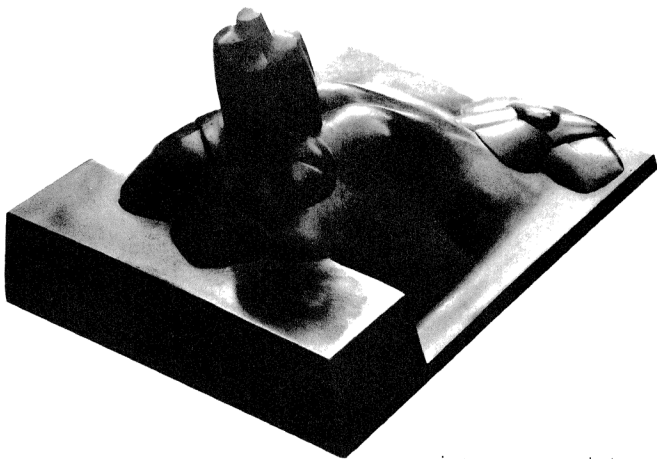


نوربرت كريكه ، «مادي هي الفناء» ، تحت في الفضاء بواسطة بلاستيك أبيض

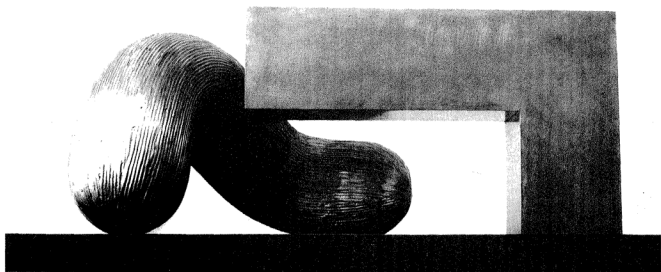




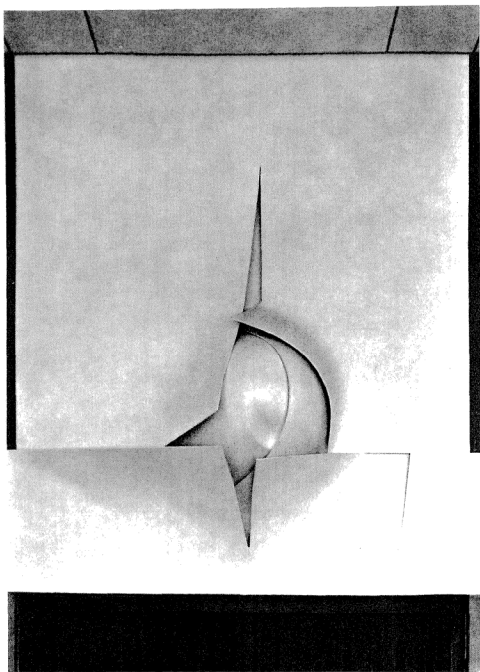
جنتی هیزه ، مدار العالم ، ۱۹۷۸



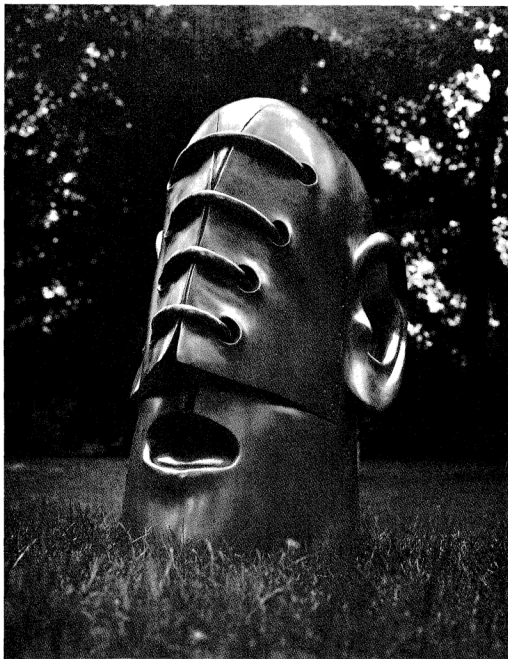
هنز ناچل ، أرض طبيعية ، من مادة البوليستر ، اللون : أسود ، ١٩٧٧



ماتشيسكي دينجيهوف ، حيز نصائي ، من ناعاس أسفر والتقدير ، ١٩٧٠



چتر فردیناند ریس، نقش پارز بمجلس التواب بیون، ۱۹۷۱/۷۰.



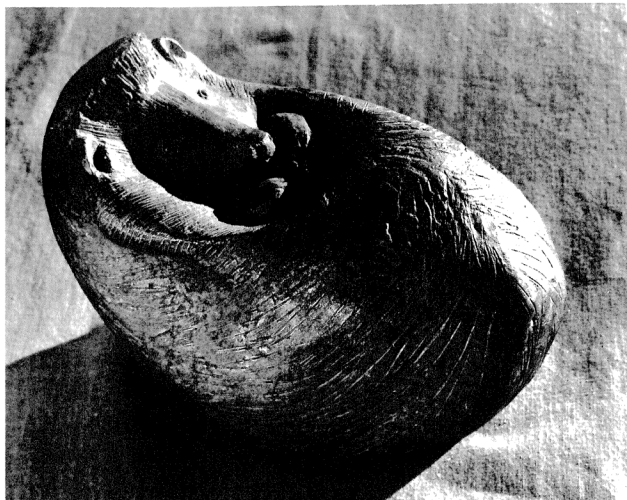
رئیس کونیگستر ، رأس کبیر بحکم الحقائق ، بیروت ، ۱۹۷۷



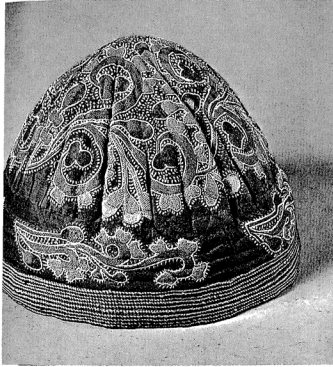
هیدره بریل ، رأس ، ۱۹۷۲



بول ديركس ، تقص للذبيّة (جع دَب) ، ٦٦ - ١٩٦٨  
مأخوذة عن هربرت كايور : النحت بول ديركس ، ميونيخ ، ١٩٧٧



مارینه لودیکه ، قفد ، پروتز ، ۱۹۶۷



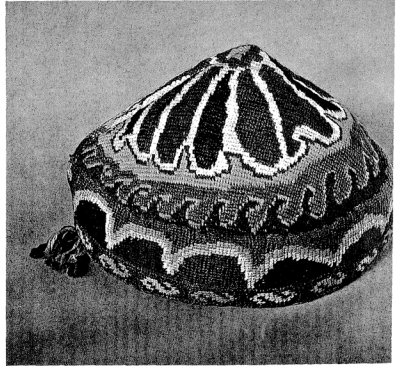
قلنسوة من نوع البراري ، من بخاري تركستان ، وتصنع من الحرير والتاتسار  
وتطبخ باليفته ، ويطرز «الطبق» و«الشريط الدائري» أولاً ثم يحاكان بواسطة خيط  
قطبي



لبده براري للرجال ، من بخاري ، وتطرز بواسطة خيوط حريرية وقطنية ، وألوانها :  
الأحمر والأصفر والبنفسجي والأبيض والأخضر وتشكل هذه الألوان في وحدة



لبدة لفرق الرأس ، فرغانة ، تركستان ، وتتكون من ستة أجزاء ، وتصنع من  
الساتان وتطبخ بتسج قطبي وتطرز بالحرير والقطن

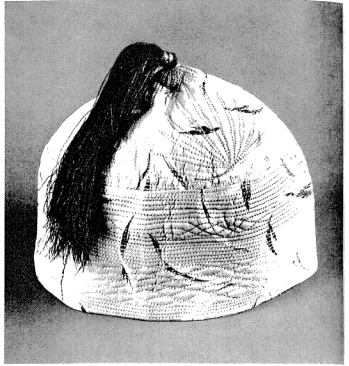


قلنسوة للرجال ، من بخاري ، وهي من القطن وتتكون من عشرة أجزاء ، وتعتبر  
الوددة الوسطى الدائرية رمزاً للشمس ، وتسبب إلى قبائل القزوين بجبال الألفغان

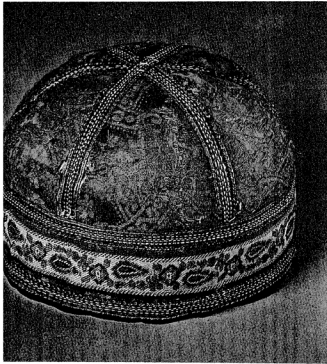




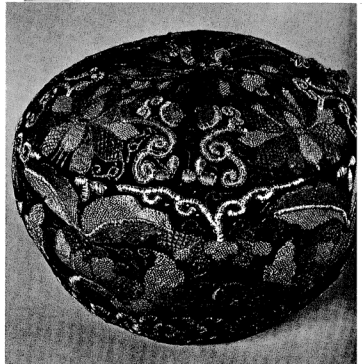
لبدة درويش موطنها جركند ، من الصوف الأحمر وبسطة بلباد خشن ، ومطرزة بخيوط بيضاء وورقاه.



لبدة لأهل الرأس من تركستان ، وتصنع من نسج قطني ، ولونها الخارجي برتقالي تتخلله شرائط زرقاء ، ويضاء بالأهداب (المداديب) من الحرير الأزرق



لبدة الصبيان ، تبريز ، فارس ، وتتكون من ثمانية أجزاء ، وتصنع من الديداج (المروكاه) ويستورد على الأغلب من تركيا ، ويلاحظ أن أجزاء هذه البدة تلتصق ببعضها ببعض ولا تنميط



قلنسوة كبيرة من كوتشا ، شمال سنكيانج ، وتتكون من سبعة أجزاء ، وتصنع من القطنية الحريرية ، وتستورد القطنية من الهند وتطرز بخيوط ذهبية وفضية

Aras Ören

## »Gedichte aus Deutschland, ein türkisches Märchen«

Aus dem Türkischen von Gisela Kraft · Claassen Verlag, Düsseldorf 1978

*Aras, jeden Abend kommst du so  
wie eine müde Pappel  
von der Arbeit.  
Deine hängenden Bartzipfel  
zwei Untergrundkämpfer  
in stummer Revolution.*

*Du Reicher von gestern,  
dem seine Piratenschiffe  
abhanden kamen,  
du Dichter,  
ich schau dir aufs Maul  
und schreibe...*

### Rehabilitation

*Wenn ich in der Nacht nicht schlafen kann,  
wenn Straßenlaternen, weißglühende Schmetterlinge,  
in meinem Zimmer durcheinanderfliegen wie schlechte Gedichtzeilen,  
wenn tags zwar weder Wolken am Himmel waren  
noch der Typ in der Pizzeria, der die Kellner herumkommandiert,  
mich nervös gemacht hat,  
wenn der Herr Bundeskanzler mich aufsuchte, mit ungekämmten Haaren,  
mir die Hand schüttelte und ich ihm meine Krawatte lieh,  
wenn wir uns zusammen der Kamera stellten,  
wenn ich von Langeweile getrieben die Stellung wechselte,  
wenn ich – verdammte Finsternis – mein Zimmer nahm, wegtrug  
und am Ufer eines sonnigen Tages aufstellte,  
wenn ein Spion in geheimer Sache vor mir auf den Knien lag,  
Grund und Ausgeburd allen Übels,  
der mir die Listen gewisser Leute aushändigte  
mit Decknamen, versteht sich,  
und mir anheimgab, Rache zu nehmen,  
wenn ich ihm verzieh, die anderen aber  
mit einem Gedicht ans Licht der Geschichte zog und beschimpfte,  
wenn alles das in kindlicher Weise erledigt ist  
und auch für einen solchen Tag schließlich der Abend kommt,  
wenn ich, wie ich sagte, nicht schlafen kann;  
dann setze ich mich, zerreiße, was ich jemals geschrieben habe  
und spreche  
mich  
und auch meinen Tag  
frei.*

Teufelsberg im Jahre 2039 (für Helma Sanders)

*Dieser Hügel bleibt.  
Die Sträucher ringsum  
werden vielleicht wuchern, vielleicht  
vertrocknen sie alle,  
auch wenn es ein nackter Hang wäre,  
er bleibt.  
Diese zerbrochenen Teller,  
Glasscherben mit Kalkkrandern, Emaillestücke  
und Spinnennetzantennen werden die Funde  
neugieriger Wissenschaftler sein,  
Überreste aus der Berliner Leidensgeschichte  
im 20. Jahrhundert.*

*Auch die Ideen,  
Auskünfte,  
Wörter meiner Gedichte,  
auch sie.*

*Im Jahre 2039 werde ich 100 sein.  
Dort, wo im Namen des Staatsmonopols die Technik  
den Menschen vernichtete,  
ein wenig still, ein wenig alt, ein wenig verwundet,  
werde ich sein,  
über mir ein paar dürre Zweige  
und Sand, den eine liebe  
Hand warf.*

# مراجعات الكتب

*Kultur der Nationen. Geistige Länderkunde. Iran. Persien von Christoph von Imhoff. Illustriert. Glock und Lutz Verlag, Heroldsberg, 1977*

« حضارة الأمم » ، « في الطبوغرافية الثقافية » ، « إيران » تحت هذا العنوان يجب أن نقرأ الكتاب التالي ، فهو لا يدرس الحضارة الفارسية بالمعنى البسيط وإنما يدرس حضارة فارس في إطار الحضارات الكبرى . ويقول المؤلف في المقدمة :

« تقدم مؤلفات التاريخ الأوروبي الحضارة الإغريقية والرومانية القديمة على أنها المصدر الرئيسي لماضيها . وتعتبر الأساس الذي قامت عليه حضارتنا الغربية . ومع بداية القرن التاسع عشر ، بعد أن بدأ المغامرون والباحثون والعلماء وغيرهم كشف النقاب عن إيران وعن الشرق الأدنى ، تغيرت صورة التاريخ الأوروبي ، على أن هذا التغيير قد اقتصر طويلا على مؤرخي الفن والحضارة . ومنذ بداية القرن العشرين نعلم جيدا أن إيران والحضارات المجاورة السابقة قد ساهمت مساهمة كبيرة في صياغة صورة عالمنا الحاضر ، ولكن هذه المعرفة تجد طريقها ببطء شديد إلى كتب التاريخ وإلى الكتب المدرسية » .

وهدف المؤلف هو تصحيح الصورة الخاطئة التي صاغت الوعي الزاقي والتاريخي في الغرب طويلا . ففهم الذات يحتاج إلى فهم الغير والبحث عن نقط اللقاء ونقط الاختلاف ، ثم النظر إلى التاريخ في مجراه المتغير . وكتاب (إيمهوف) مصاغ بحيث يوجه القارئ الأوروبي إلى استيعاب المادة التي يقدمها وتكوين حكمه فيها بالنظر إلى علاقتها بالماضي الذاتي وبالحاضر .

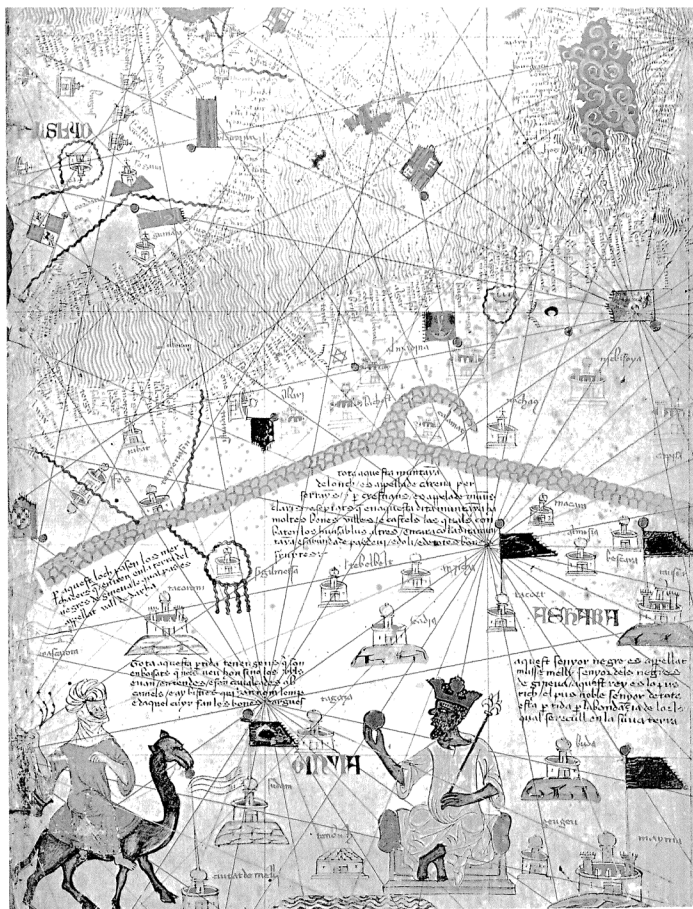
*Werner Loges, Turkmenische Teppiche. F. Bruckmann Verlag, München, 1978*

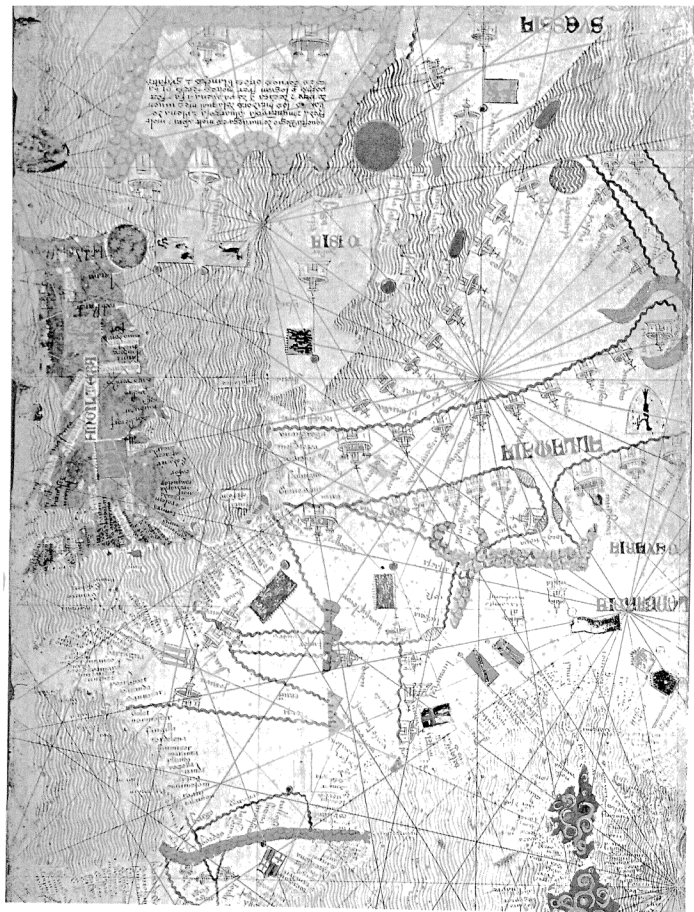
« السجاد التركياني » - يمتاز السجاد التركياني بتعدد مصادره الفنية ، فن مصادره مناطق الصحارى والبراري في وسط آسيا والساحل الشرقي لبحيرة قزوين وواحات التركان والقرى المطلة على نهر أموداريا وأيضا منحدرات جبال هندكوش . ولا توجد حتى الآن دراسة متكاملة عن هذا السجاد ، بل وما لفت النظر أنه لم يحظ باهتمام كبار الباحثين في هذا المجال مثل فيلهلم فون بوده ، وكورت اردمان ، وأرنست كوتل . وليس هناك ما يبرر هذا الإهمال ، ربما غير قلة عدد منتجي هذا السجاد .

وليس هناك صعوبات في التعرف على هذا السجاد التركياني ، فزخارفه وألوانه وأسلوبه الفني تشير بوضوح إلى مصدره ، وعمامة تمتاز بنماذجه برسومها المتعددة وزخارفها الفنية .  
والجلد الحالي يغطي هذا النقص ، ويمثل مرجعا لا غنى عنه للهواة والدارسين .

مصدر الصفحات ٩٠ و ٩١ و ٩٤ و ٩٥ أجزاء من «أطلس العالم القشتال» (نسبة إلى منطقة قشتالة بإسبانيا) الذي وضع عام ١٣٧٥ . وتصور هذه اللوح بعض توحي أوروبا (حتى بريطانيا) وشمال إفريقيا والشرق . وقد أصدر هذا الأطلس من جديد الأستاذ جورجس جروس جان عام ١٩٧٨ بدار نشر أورز جراف بزيورخ - مزودة بتعليق وشرح ، وتضمن النسخة المادية ١٢٨٠ فرنك سويسري ، والنسخة المعلقة بالجلد ١٥٢٠ فرنك سويسري ، وعدد نسخ هذه الطبعة ٧٩٠ نسخة

لإعادة نشر الأطلس استخدمت النسخة الأصلية الوحيدة المحفوظة بالمكتبة الوطنية ببراييس ، وهذا الأصل في حالة جيدة ، ولا يسمح لرواد المكتبة بالاطلاع عليه ويمكن من خلال «المرشد» للملحق بالأطلس أن نتعرف على نحو ٢٣٠٠ مكان على الأطلس . وتستطيع أن تبين من الأطلس الكثير من المعلومات الخاصة بعلوم الفلك والملاحة ويعتبر هذا الأطلس وثيقة علمية تبين الصلات القديمة وطرق الاتصال بين الشرق والغرب في القرن الرابع عشر





ويشكل الجزء الثاني من الكتاب مرجعا متكاملًا عن إيران، وهو بعنوان «بيانات وتواريخ عن إيران». وهكذا فنحن أمام مدخل تاريخي ومعجم علمي، وطابع الكتاب عامة هو النظرة التاريخية الشاقبة، لا مجرد تقديم بيانات مسطحة كذلك التي ألفناها أخيرًا في كتب الإرشاد السياحي التي تغمر الأسواق.

Roland Rainer, *Anonymes Bauen im Iran. Stadtplanungsabteilung der N.I.S.C. Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz, Österreich, 1977*

«الأبنية المجهولة الأصل في إيران» - أشرف على هذا الكتاب رولاند رينر الأستاذ بأكاديمية الفنون بقينا، وقد سبق وأخرج مؤلفًا مماثلاً عن العمارات المجهولة الأصل في «شمال الوردجند». وبديهي أن الجوانب المحلية والفنية هي محور الجاذبية في هذه الأبنية. وقد ساهم عدد من تلاميذ الأستاذ راينر السابقين في التحضير لهذا المؤلف بثلاث لغات: الفارسية والألمانية والإنجليزية. ويحتوي المجلد ١١٦ صورة ملونة و١٢٦ صورة أبيض أسود. وقد قام «الاتحاد الوطني الإيراني لصناعة الصلب» بتقديم العون المادي لهذا المشروع.

Henri Stierlin, *Isfahan. Spiegel des Paradieses. Vorwort von Henry Corbin. Atlantis Verlag, Zürich, 1977*

«أصفهان، مرآة الجنة» عنوان هذا الكتاب، وهو مؤلف شامل عن أصفهان، التي ازدهرت قبيل نهاية القرن السادس عشر، وصارت في القرن السابع عشر من أشهر مراكز الحضارة الإسلامية في الشرق. كان للشاه عباس الكبير الفضل في تصميم مدينة أصفهان، وتوسط المدينة ساحة الشاه، وتمتد بقصورها ومساجدها وحدائقها من هذا الميدان، وتشبه في ذلك شكل الجوسق.

يعرض هذا الكتاب بتفصيل كبير لجامع الشيخ لطف الله ومسجد الشاه، ومسجد الجمعة، ومدرسة السلطان حسين، وتلتف هذه الأبنية حول ميدان الشاه. وفي جميعا تمثل الفن الصفوي في إيران أفضل تمثيل، حيث ازدهر فن الهندسة المعمارية بوجه خاص.

ويبرز الكتاب معمار المسجد «كرآة الجنة»، وتصميم المدينة المتراعى كتعبير أيضا عن تصور الجنة. ويجمع الكتاب بين الصورة والتعليق في وحدة متكاملة، تقرب إلينا هذا العالم الديني الذي نشأت منه عمارة المساجد والمدن في العصر الصفوي، حيث كان الحكم في إيران - كما هو معروف - بيد أسرة ملكية شيعية. ويقدم لهذا المؤلف هنري كوربين H. Corbin بدراسة رائعة بعنوان «المدن كرموز».

Dieter Brandenburg, *Herat. Eine timuridische Hauptstadt. Akademische Druck- und Verlagsanstalt. Graz, Österreich, 1977*

«هراة، عاصمة الأسرة التيمورية» (١٣٧٠ - ١٥٠٢ م) - لهذا المؤلف قيمة كبيرة من حيث أنه يعيد تكوين مدينة هراة القديمة من المصادر التاريخية، ويصور علاقة الآثار والخلفات الزاهنة بالمدينة الأصلية في عصر ازدهارها. وقد برز الطراز الفني التيموري أولاً بعد أن أصبحت هراة هي العاصمة في عصر «شاه رخ» ابن تيمورلنك. ولا يكتفي المؤلف ديتير براندنبورج بتقصي العمارة التيمورية وفروع الفن الأخرى في هراة والمؤثرات التي استفادت منها، وإنما يحاول أن يقدم لنا صورة شاملة عن الحياة الاجتماعية والثقافية في المدينة ومظاهرها المختلفة من شعر وتصوف وتاريخ.

Rémy Dor und Clas M. Naumann, *Die Kirghisen des afghanischen Pamir. M. 24 Farbtafeln, 24 Schwarz-Weiß-Tafeln, 2 Karten und mehreren Strichzeichnungen. Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz, Österreich, 1978*

يجتمع هنا مؤلفان، واحد من علماء اللغويات، والآخر من علماء الأحياء، وقد اشتركا سويا في هذه الدراسة الميدانية في

افغانستان، وعلى وجه التحديد بمنطقة بامير الكبرى والصغرى، وذلك لدراسة حضارة «القرغيز» وهم من قبائل البدو الرحل بالمرتفعات العليا. وقيمة هذا العمل تكن أولا في تدرته وصعوبة التوصل إلى مصادره. وتشكل قبائل القرغيز (وتسمى بجماعة باميري افغاني) نحو ٥٪ من مجموع سكان الأفغان، وهم من أصل مغولي، ويتبعون في حياتهم النظام القبلي، ويعيشون على الرعي، وفوق الحضاب العليا التي يعيشون فيها تلتقي حضارات وثقافات متعددة، ومن القرغيز من ينتمي إلى الدين الإسلامي ومنهم أيضا من يتبع البوذية والهندوكية.

*A. von Le Coq, Bilderatlas zur Kunst und Kulturgeschichte Mittel-Asiens. Mit 255 Abbildungen. Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz, Österreich, 1977*

«الاطلس المصور لتاريخ الفن والحضارة في آسيا الوسطى» - في آسيا الوسطى تلتقي فنون الشرق والغرب ويتم الإخصاب الحضاري بينها. هذا هو موضوع الأطلس الرئيسي، ورغم مضي الأعوام على صدور هذا العمل الفني والعلمي لأول مرة، فإنه لم يفقد شيئا من قيمته، وهو ما دعا دار النشر إلى إعادة إصداره من جديد.

*Serge Sauneron und Henri Stierlin, Die letzten Tempel Ägyptens. Edfu und Philae. Photos von Henri Stierlin. Atlantis Verlag, Zürich, 1978*

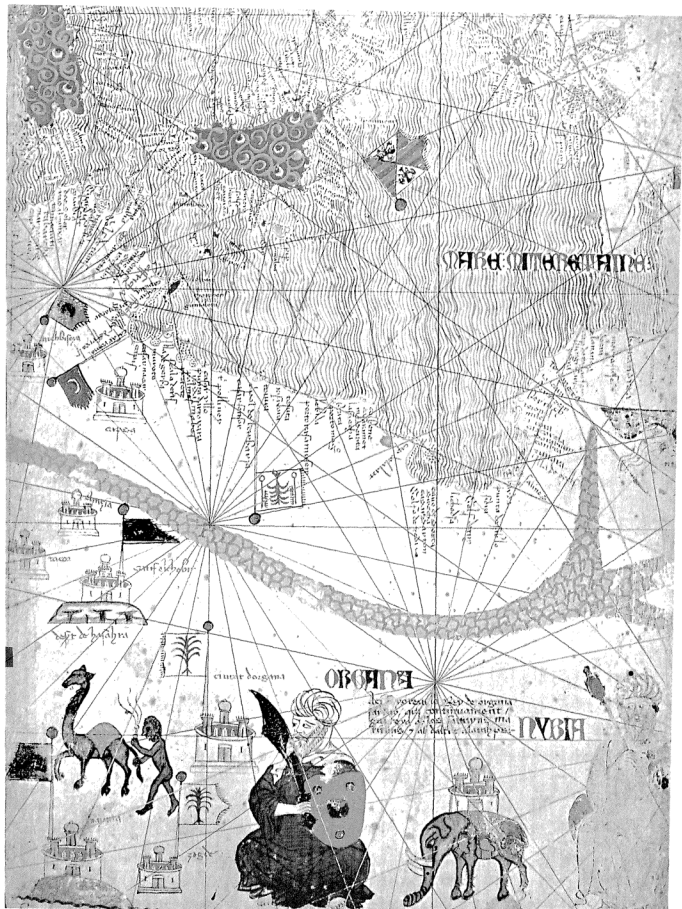
«معابد مصر الأخيرة، معبد الأدفو وقيله»

يتكون هذا الكتاب من جزئين، في الأول يعرف (سونيرون) المدير السابق للمعهد الفرنسي للآثار بالقاهرة، بعالم الفكر في مصر الفرعونية في عهدها المتأخرة، ويستخدم لأول مرة نصوصا فرعونية دينية لم تترجم من قبل. ومن المعروف أن العهود الأخيرة من مصر الفرعونية لم تلق العناية التي وجدها عصور الفراعنة المتقدمة، ومرجع ذلك هو أن لغة العهود الأخيرة كانت تستخدم عدة ألوف من الحروف، في حين لم تزد هذه الحروف في العهود الكلاسيكية المتقدمة عن ستمائة حرف. وفي الجزء الثاني من الكتاب يعرض (شتيرلين) للفن المعماري في عهود الأسر الأخيرة ويتناول بالتفصيل معبد ادفو، مفندا همة الانحدار والضعف الذي غالبا ما يوصف به فن الحقب المتأخرة. ويعتمد الكتاب في مجموعة على فن الإنجراج، والجمع بين النص والصورة، وفي هذا المجال تبدو قدرات شتيرلين كتخصص في تاريخ الفن، وقد سبق وقدم لنا من قبل كتابا رائعا عن إصفهان.

*Ägypten. Das alte Kulturland am Nil auf dem Wege in die Zukunft. Raum - Gesellschaft - Geschichte - Kultur und Wirtschaft. Herausgegeben von Heinz Schamp. Mit 58 Fotos, 54 Tabellen, 12 Karten und 38 grafischen Darstellungen. Horst Erdmann Verlag, Tübingen und Basel, 1977*

«مصر، في طريقها إلى المستقبل»، أرض الحضارة القديمة على ضفتي نهر النيل والمستقبل». هذا هو موضوع هذا الكتاب الطموح الذي يرى إلى تقديم صورة شاملة عن مصر، تشمل الجوانب الطبوغرافية والاجتماعية والتاريخية والحضارية والاقتصادية. ومعظم موضوعات الكتاب من تأليف محرره هينز شامب. وجوانب التوفيق في هذا المجلد عديدة، منها الأبواب المتعلقة «بالإنسان والمجتمع» و«الفن والحضارة»، ويضم الكتاب ثبنا للمراجع له فائدته دون شك لمن يريد البحث في أي باب من الأبواب. ولكن لا يمكن إغفال الجوانب السلبية الأخرى، الناجمة عن تشعب الموضوعات. ولا تحقق الصور واللوح الملحق بالكتاب المستوى الفني المطلوب في هذا المجال.

في سلسلة «تقارير الرحلات القديمة» التي تصدر عن دار نشر اردمان بتوبنجن، صدر عام ١٩٧٧ مجلد عن أحد الرحالة المصاحبين للحملة الفرنسية على مصر عام ١٧٩٨، وهو







Vivant Denon's „Mit Napoleon in Ägypten. 1798-1799“, herausgegeben von Helmut Arndt. Horst Erdmann Verlag, Tübingen und Basel, 1977

وخارج السلسلة المذكورة أعلاه صدر مجلد آخر يعود إلى القرن السابع عشر، وهو ليس بتقرير رحلة بالمعنى الدقيق، وإنما هو أشبه بيوميات مسافر في بلاط شاه إيران، وعنوانه:

Engelbert Kaempfer's „Am Hofe des persischen Großkönigs. 1684-1685“, herausgegeben von Walther Hinz. Horst Erdmann Verlag, Tübingen und Basel, 1978

Ernst Hammerschmidt, *Codices Aethiopici I. Illuminierte Handschriften der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz und Handschriften vom Tanasee*. Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz, Österreich, 1977

هذا هو الجزء الأول من ثلث المخطوطات الأثيوبية الهامة المحفوظة بمكتبة الدولة ببرلين، وهو صورة طبق الأصل من الأصل الذي نشر من قبل. وكالمعاد يسجل هذا الفهرس عناوين المخطوطات ويقدم لها ويعرف بمضمونها وينقل نبذا عنها، ويضم كذلك لوحات ملونة تمثل أهم هذه المخطوطات.

Hartmut Elsenhans, *Algerien. Koloniale und postkoloniale Reformpolitik. Arbeiten aus dem Institut für Afrika-Kunde*. Hamburg, 1977

موضوع هذا الكتاب هو السياسة الإصلاحية في الجزائر قبل الاستقلال وبعده. على أن المؤلف يركز اهتمامه في النهاية على الحاضر، ويعرض عرضا سريعا لأسلوب هذه السياسة الفرنسية في الجزائر في الفترة من عام ١٩٥٤ حتى عام ١٩٦٢.

يلدرس المؤلف السياسة الزراعية في الجزائر منذ الثورة الزراعية عام ١٩٧١، وما تتضمنه من تبعات سياسية واجتماعية حضارية. وينتهي من هذه الدراسة إلى أن التطور الزراعي يسير قدما مع التطور الصناعي ويتألف معه. ولا يكتفي المؤلف «هلموت الزنهيز» بالوقوف عند الجزائر وإنما يعقد العديد من المقارنات مع نماذج التطور في البلدان النامية الأخرى، ويحلل أبعاد وظيفة الدولة في عملية التنمية، وما يتعلق بذلك من مواقف اجتماعية وسيكولوجية وتنظيمية.

Mohamed El-Azzazi, *Die Entwicklung der Arabischen Republik Jemen. Bochumer Materialien zur Entwicklungsforschung und Entwicklungspolitik*, Band 7. Horst Erdmann Verlag, Tübingen, 1978

عمل مؤلف هذا الكتاب لسنوات بالمعهد القوي للإدارة العامة بجمهورية اليمن العربية، وقد أمدته هذه الفترة بالمادة اللازمة لبحثه وبالخبرة المباشرة.

ويطرح المؤلف قضايا العلاقة بين النظام الإداري السياسي والبنية الاجتماعية في اليمن، وخلفية هذه العلاقة تمثلها الأطر الاقتصادية والسياسية والدينية وتطورها.

ولا يفت الباحث عند اليمن الشمالية وإنما يتعدى ذلك إلى الظواهر المشابهة في غيرها من الدول النامية مما يكسبه بحثه بعدا هاما.

Mitteilungen des Deutschen Orient-Instituts, Nummer 10: *Entwicklungsprobleme der arabischen Erdölstaaten. Deutsche Tagung: Forschung und Dokumentation über den Modernen Orient vom 11.-12. Oktober 1976*. Deutsches Orient-Institut, D-2000 Hamburg 13, Mittelweg 150.

يضم هذا المجلد بحوث ومناقشات المؤتمر الذي عقد عام ١٩٧٦ في هامبورج عن مشاكل التنمية في دول البترول العربية، وقد نظم هذا المؤتمر معهد الشرق الألماني بهامبورج بعنوان «صعوبات التنمية في الدول المنتجة للبترول في الشرق الأدنى». ويضم المجلد أبحاث السادة: عزيز القصاص، وكلوس روده، ورينهارد ستيفيج، توماس كوزينوفسكي، فولفجانج كوبر، فوزي سعد الدين، منير أحمد، وكيسمات بوريان.

